RENÉ GUÉNON

L'UOMO E IL SUO DIVENIRE SECONDO IL VÊDÂNTA

EDIZIONI STUDI TRADIZIONALI - TORINO

DELLO STESSO AUTORE

Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (1921; 2ª ed. 1932; 3ª ed. 1939; 4ª ed. 1952; edizione italiana: Ed. Studi Tradizionali - Torino, 1965).

Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion (1921; 2ª ed. riv. e aum. 1928).

L'Erreur spirite (1923; 2ª ed. 1952).

Orient et Occident (1924; 2ª ed. 1948; edizione italiana: Ed. Studi Tradizionali - Torino, 1965).

L'Homme et son devenir selon le Vêdânta (1925; 2ª ed. 1941; 3ª ed. 1947; 4ª ed. 1952; edizione italiana: Ed. Studi Tradizionali - Torino, 1965).

L'Ésotérisme de Dante (1925; 2ª ed. 1939; 3ª ed. 1949; 4ª ed. 1957; edizione italiana: Athanor - Roma).

Le Roi du monde (1927; 2ª ed. 1939; 3ª ed. 1950; 4ª ed. 1957; edizione italiana: Athanor - Roma).

La Crise du monde moderne (1927; 2ª ed. 1946; 3ª ed. 1956; edizione italiana: Edizioni dell'Ascia - Roma).

Autorité spirituelle et pouvoir temporel (1929; 2ª ed. 1947).

Saint Bernard (1929; 2ª ed. 1951; 3ª ed. 1959).

Le Symbolisme de la croix (1931; 2ª ed. 1950; 3ª ed. 1957; edizione italiana: Ed. Studi Tradizionali - Torino, 1964).

Les États multiples de l'être (1932; 2ª ed. 1947; 3ª ed. 1957).

La Métaphysique orientale (1939; 2ª ed. 1945; 3ª ed. 1951; edizione italiana: Ed. Studi Iniziatici - Napoli).

Le Règne de la quantité et les signes des Temps (1945; 2ª ed. 1950).

Les Principes du calcul infinitésimal (1946).

La Grande Triade (1946; 2ª ed. 1957; edizione italiana: Athanor - Roma).

Aperçus sur l'Initiation (1946; 2ª ed. 1953; edizione italiana: Bocca - Milano).

Initiation et réalisation spirituelle (1952).

Aperçus sur l'ésotérisme chrétien (1954).

Symboles fondamentaux de la Science sacrée (1962).

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage (2 vol.; 1964).

L'UOMO E IL SUO DIVENIRE SECONDO IL VÊDÂNTA

RENÉ GUÉNON

L'UOMO E IL SUO DIVENIRE SECONDO IL VÊDÂNTA

TRADUZIONE DI CORRADO PODD

EDIZIONI STUDI TRADIZIONALI - TORINO

INDICE

PREMESSA

Parecchie volte, nelle nostre precedenti opere, abbiamo manifestato il proposito di scrivere una serie di studî nei quali ci fosse possibile, secondo i casi, sia esporre direttamente certi aspetti delle dottrine metafisiche dell'Oriente, sia adattare queste stesse nel modo piú intelligibile e piú utile, ma sempre restando rigorosamente fedele al loro spirito. Il presente lavoro costituisce il primo di questi studî: vi prendiamo in esame come punto di vista centrale quello delle dottrine indú, per ragioni che già abbiamo avuto occasione d'indicare, e piú particolarmente quello del Vêdânta, *che è il ramo piú puramente metafisico di tali dottrine; beninteso ciò non c'impedirà di fare, ogni qual volta se ne presenterà l'occasione, confronti e paragoni con altre teorie, qualunque ne sia la provenienza, e specialmente ci riferiremo agli insegnamenti degli altri rami ortodossi della dottrina indú nella misura in cui vengono, su certi punti, a precisare ed a completare quelli del* Vêdânta. *Sarebbe tanto poco fondato rimproverarci questo modo di procedere in quanto le nostre intenzioni non sono affatto quelle d'uno storico; teniamo ancora espressamente a precisare, a questo proposito che vogliamo fare opera di comprensione, non*

d'erudizione, poiché è la verità delle idee che esclusivamente c'interessa. Se abbiamo ritenuto opportuno dare referenze precise, è stato per motivi che non hanno niente in comune con le preoccupazioni speciali degli orientalisti; abbiamo soltanto voluto dimostrare che non inventiamo, che le idee da noi esposte hanno un'origine tradizionale, e fornire nello stesso tempo il mezzo, a coloro che ne fossero capaci, di riferirsi ai testi nei quali potranno trovare complementari indicazioni, poiché si intende che non abbiamo la pretesa di fare un'esposizione assolutamente completa, nemmeno su un punto determinato della dottrina.

In quanto ad offrire un'esposizione d'insieme, la cosa è del tutto impossibile: o sarebbe un lavoro interminabile, o bisognerebbe esporlo in una forma tanto sintetica che riuscirebbe perfettamente incomprensibile per mentalità occidentali. Inoltre, sarebbe difficilissimo evitare, in un'opera di questo genere, l'apparenza di una sistemazione incompatibile con il carattere piú essenziale delle dottrine metafisiche; senza dubbio sarebbe solo una apparenza, ma non eviterebbe per questo una causa di errori estremamente gravi, tanto piú che gli Occidentali, per le loro abitudini mentali, sono sempre abituati a scorgere « sistemi » anche dove non ve ne sono. È molto importante non dare il minimo appiglio a queste ingiustificate assimilazioni, a cui sono particolarmente inclini gli orientalisti tedeschi: meglio sarebbe astenersi dall'esporre una dottrina piuttosto che contribuire a snaturarla, fosse pure per semplice inettitudine; ma fortunatamente esiste un mezzo per sfuggire a quest'inconveniente: è di trattare, in una stessa esposizione, un solo punto ed un aspetto piú o meno definito della dottrina, salvo a pren-

dere poi altri punti e farne l'oggetto d'altrettanti studî distinti. D'altronde, questi lavori non rischieranno mai di diventare quello che gli eruditi e gli « specialisti » chiamano « monografie », poiché i principî fondamentali non saranno mai perduti di vista ed i punti secondarî stessi appariranno solo come applicazioni dirette od indirette di questi principî, da cui tutto deriva; nell'ordine metafisico, che si riferisce all'Universale, non può esservi il minimo posto per la « specializzazione ».

È facile ora comprendere perché facciamo oggetto del presente studio solamente quanto concerne la natura e la costituzione dell'essere umano: per rendere piú chiaro quel che dobbiamo dirne, dovremo necessariamente considerare altri punti che, a prima vista, possono sembrare estranei all'argomento, mentre è sempre in rapporto ad esso che li prenderemo in esame. I principî hanno una portata che va immensamente oltre ogni possibile applicazione; non per questo è meno legittimo esporli, per quanto è possibile, relativamente a tale o tal'altra applicazione; è preferibile adottare questo procedimento, vantaggioso per piú ragioni. D'altra parte, una questione qualsiasi può dirsi trattata metafisicamente solo quando è riattaccata ai principî; non bisogna mai dimenticarlo se si ha interesse per la vera metafisica e non per la « pseudo-metafisica » dei filosofi europei.

Se abbiamo deciso d'esporre in primo luogo gli argomenti relativi all'essere umano, non è perché abbiano, dal punto di vista puramente metafisico, una importanza eccezionale, poiché, essendo questo completamente libero da tutte le contingenze, il caso dell'uomo non è mai considerato un caso privilegiato; ma esordiamo in tal modo perché questi argomenti si sono già posti durante

i nostri precedenti studî, che necessitavano, a questo proposito, un complemento che si troverà in questo. L'ordine che adotteremo per gli studî che seguiranno dipenderà ugualmente dalle circostanze e sarà, in larga misura, determinato da considerazioni d'opportunità; abbiamo reputato utile dirlo sin d'ora, perché non si scorga una specie d'ordine gerarchico in riguardo all'impostazione degli argomenti ed alla loro dipendenza; significherebbe attribuirci un'intenzione che non abbiamo, ma purtroppo ben sappiamo come tali equivoci facilmente avvengano e perciò ci dedicheremo a prevenirli ogni qualvolta sarà nelle nostre possibilità.

V'è ancora un punto che troppo c'interessa per tacerlo in queste osservazioni preliminari, sul quale, tuttavia, pensavamo di esserci sufficientemente spiegati; ma ci siamo accorti che non tutti l'avevano ben capito, perciò dunque v'insistiamo ulteriormente. Questo punto è il seguente: la conoscenza vera che abbiamo esclusivamente in vista, non ha che pochissimi rapporti, dato che ne abbia, col sapere « profano »; gli studî che costituiscono quest'ultimo non sono a nessun titolo ed a nessun grado una preparazione, sia pure lontana, per avvicinare la « Scienza sacra », e qualche volta essi al contrario sono un ostacolo, per la deformazione mentale, spesso irrimediabile, che è la conseguenza la piú ordinaria di una certa educazione. Per dottrine come quelle che esponiamo, uno studio cominciato « dall'esteriore » non può essere di nessun profitto; l'abbiamo già detto, non si tratta di storia e nemmeno di filologia o di letteratura, ed aggiungiamo ancora, rischiando di ripeterci in un modo che qualcuno potrà forse trovare fastidioso, che tanto meno si tratta di filosofia. Tutte queste cose, infatti, ugual-

mente appartengono a quel sapere che qualifichiamo « profano » od « esteriore », non per disprezzo, ma perché in realtà non è che questo; noi non abbiamo a preoccuparci di piacere agli uni o dispiacere agli altri, ma soltanto di esporre quello che è e di attribuire ad ogni cosa il nome ed il posto che normalmente le convengono. La « Scienza sacra » è stata messa odiosamente in ridicolo, nell'Occidente moderno, da impostori piú o meno coscienti, ma non per questo bisogna astenersi dal parlarne o fingere, se non di negarla, per lo meno d'ignorarla; al contrario, noi affermiamo decisamente, non soltanto che esiste, ma che abbiamo l'intenzione di occuparcene esclusivamente. Coloro che vorranno riferirsi a quello che altrove abbiamo detto sulle stravaganze degli occultisti e dei teosofisti, comprenderanno immediatamente che quanto consideriamo è tutt'altra cosa e che queste stesse persone sono ai nostri occhi semplici « profani », per di piú « profani » che aggravano singolarmente il loro caso quando vogliono darsi per quello che non sono; questa è una delle ragioni principali per cui giudichiamo necessario rilevare l'inanità delle loro pretese dottrine ogni qual volta se ne presenti l'occasione.

Quello che abbiamo detto deve anche far capire che le dottrine di cui ci proponiamo l'esposizione, per la loro stessa natura, si rifiutano ad ogni tentativo di « volgarizzazione »; sarebbe ridicolo di voler « mettere alla portata di tutti », come usualmente si dice alla nostra epoca, concezioni che debbono rivolgersi ad una élite*, e cercare di farlo sarebbe il modo piú sicuro per deformarle. Altrove abbiamo spiegato quello che intendiamo per* élite *intellettuale, quale sarà la sua funzione se riuscirà un giorno a costituirsi in Occidente, e come lo studio reale*

e profondo delle dottrine orientali sia indispensabile per prepararne la formazione. In vista di un simile lavoro, i cui risultati si faranno indubbiamente sentire solo a lunga scadenza, crediamo dover esporre certe idee per coloro che sono capaci d'assimilarle, senza mai fare ad esse subire quelle modificazioni e semplificazioni che sono la prerogativa dei « volgarizzatori » e che si opporrebbero direttamente allo scopo che ci proponiamo. Infatti, non è alla dottrina di abbassarsi e di restringersi per il limitato intelletto del volgare; sono invece quelli che lo possono che debbono elevarsi alla comprensione della dottrina nella sua integrale purezza, ed è solo in tal modo che può formarsi una vera élite intellettuale. Fra quelli che ricevono uno stesso insegnamento, ognuno lo capisce e se l'assimila piú o meno completamente, piú o meno profondamente, secondo le proprie capacità intellettuali; cosí si opera naturalmente la selezione senza la quale non vi potrebbe essere vera gerarchia. Abbiamo già detto queste cose, ma era necessario ricordarle prima di intraprendere una esposizione propriamente dottrinale; ed è tanto meno inutile ripeterle insistentemente quanto piú esse sono estranee alla mentalità occidentale attuale.

I

GENERALITÀ SUL VÊDÂNTA

Il *Vêdânta*, contrariamente alle opinioni piú generalmente in voga fra gli orientalisti, non è una filosofia, né una religione, né qualche cosa che partecipa piú o meno dell'una e dell'altra. È un grave errore quello di voler considerare questa dottrina sotto tali aspetti e ci si condanna da principio a non comprenderla; è infatti mostrarsi completamente estraneo alla vera natura del pensiero orientale, i cui modi sono affatto diversi da quelli del pensiero occidentale, né si lasciano racchiudere negli stessi schemi. Abbiamo già spiegato in un precedente lavoro che la religione, se si vuol conservare a questa parola il suo senso proprio, è cosa del tutto occidentale; non si può adottare lo stesso vocabolo per dottrine orientali senza ampliarne abusivamente il significato, finché diventa del tutto impossibile poterne dare una definizione per quanto poco precisa. Riguardo alla filosofia, anche essa rappresenta un punto di vista esclusivamente occidentale, e d'altra parte molto piú esteriore di quello religioso, dunque ancora piú lontano da ciò di cui presentemente si tratta; come piú sopra dicemmo, è un genere di conoscenza essenzialmente « profano »[1], anche quando

[1] Vi sarebbe da fare un'eccezione per un particolarissimo caso, quello della « filosofia ermetica »; s'intende che non è questo signifi-

non è puramente illusorio, e, soprattutto se consideriamo la filosofia quale è nei tempi moderni, non possiamo fare a meno di pensare che la sua assenza in una civiltà non è poi particolarmente deplorevole. In un recente libro, un orientalista affermava che « la filosofia è dovunque la filosofia », ciò che apre la porta a tutte le assimilazioni, comprese quelle contro cui egli stesso protestava molto giustamente del resto; ciò che noi precisamente contestiamo, è che vi sia dovunque della filosofia, e ci rifiutiamo di considerare « pensiero universale », secondo la espressione dello stesso autore, ciò che, in realtà, è solo una modalità di pensiero estremamente speciale. Un altro storico delle dottrine orientali, pur riconoscendo in principio l'insufficienza e l'inesattezza delle classificazioni occidentali che si pretende imporre a tali dottrine, dichiarava che malgrado tutto non vedeva nessun mezzo per farne a meno, e ne faceva anche larghissimo uso come uno qualsiasi dei suoi predecessori; questa affermazione ci è sembrata tanto piú strana in quanto, per quel che ci concerne, mai abbiamo sentito il minimo bisogno di adottare la terminologia filosofica, che, anche se non fosse male applicata, come lo è sempre in simili casi, avrebbe ancora l'inconveniente di essere molto spiacevole ed inutilmente complicata. Ma non vogliamo entrare in discussioni alle quali tutto ciò potrebbe dar luogo; teniamo soltanto a rilevare, con questi esempî, quanto sia difficile per alcuni sfuggire agli schemi « classici », dove l'educazione occidentale ha racchiuso il loro pensiero fin dall'origine.

cato, del resto quasi sconosciuto ai moderni, che abbiamo presentemente in vista.

Per ritornare al *Vêdânta*, diremo che, in realtà, bisogna scorgervi una dottrina puramente metafisica, aperta su possibilità di concezioni veramente illimitate, e che, come tale, non potrebbe affatto racchiudersi nei limiti piú o meno angusti di un qualunque sistema. V'è dunque sotto questo rapporto, ed anche senza spingersi piú oltre, una differenza profonda ed irriducibile, una differenza di principio con tutto ciò che gli Europei designano col nome di filosofia. Infatti, l'ambizione riconosciuta di tutte le concezioni filosofiche, soprattutto per i moderni, che spingono all'estremo la tendenza individualista e la ricerca dell'originalità ad ogni costo che ne è la logica conseguenza, è precisamente di costituirsi in sistemi definiti, compiuti, vale a dire essenzialmente relativi e da ogni parte limitati; in fondo, un sistema non è altro che una concezione chiusa, i cui limiti piú o meno angusti sono naturalmente determinati dall'« orizzonte mentale » del suo autore. Ora ogni genere di sistemazione è assolutamente incompatibile per la metafisica pura, al cui riguardo l'ordine individuale è veramente inesistente; essa è infatti interamente libera da ogni relatività, da tutte le contingenze filosofiche od altre, appunto perché la metafisica è essenzialmente la conoscenza dell'Universale, ed una tale conoscenza non potrebbe lasciarsi racchiudere in una qualche formula, per quanto vasta.

Le diverse concezioni metafisiche e cosmologiche dell'India non sono, rigorosamente parlando, dottrine differenti, ma soltanto sviluppi, secondo certi punti di vista e direzioni varie, ma per nulla incompatibili, di una sola dottrina. Del resto, il vocabolo sanscrito *darshana*, che designa ognuna di queste concezioni, significa pro-

priamente « veduta » o « punto di vista », poiché la radice verbale *drish*, da cui deriva, ha per senso principale quello di « vedere »; non può dunque affatto significare « sistema », e, se gli orientalisti attribuiscono al termine una tale accezione, è per effetto di quelle abitudini occidentali che li inducono ad ogni istante in false assimilazioni: vedendo dovunque la filosofia, è naturalissimo che essi vedano anche dovunque dei sistemi.

La dottrina unica alla quale facciamo allusione costituisce essenzialmente il *Vêda*, vale a dire la Scienza sacra e tradizionale per eccellenza, poiché tale è esattamente il senso proprio di questo vocabolo [1]: è il principio ed il fondamento comune di tutti i rami piú o meno secondari e derivati, che sono quelle concezioni diverse di cui alcuni ne hanno fatto erroneamente altrettanti sistemi rivali ed opposti. In realtà, queste concezioni, sempre che siano d'accordo col loro principio, non possono evidentemente contraddirsi, ed al contrario non fanno che completarsi e chiarirsi a vicenda; ma non bisogna reputare questa affermazione l'espressione di un « sincretismo » piú o meno artificiale e tardivo, poiché l'intera dottrina deve considerarsi contenuta sinteticamente nel *Vêda*, fin dall'origine. La tradizione, nella sua integralità, forma un insieme perfettamente coerente, ciò che non significa sistematico; e, poiché tutti i punti

[1] La radice *vid*, da cui derivano *Vêda* e *vidyâ*, significa nello stesso tempo « vedere » (in latino *videre*) e « sapere » (come in greco οεδα): la vista è rilevata come il simbolo della conoscenza di cui è il principale strumento nell'ordine sensibile; questo simbolismo è trasposto fin nell'ordine intellettuale puro, dove la conoscenza è paragonata ad una « vista interiore »; ciò l'indica appunto l'uso di vocaboli come quello d'« intuizione », per esempio.

di vista che comporta possono essere considerati tanto simultaneamente quanto successivamente, è senza vero interesse ricercare l'ordine storico nel quale si sono potuti sviluppare, rendendosi espliciti, anche ammesso che l'esistenza di una trasmissione orale, che forse s'è perpetuata durante un periodo di indeterminata lunghezza, non renda perfettamente illusoria la soluzione di una tale questione. Se l'esposizione può, secondo le epoche, modificarsi fino ad un certo punto nella sua forma esteriore per adattarsi alle circostanze, il fondo resta sempre rigorosamente lo stesso, e queste modificazioni esteriori non alterano, né cambiano affatto l'essenza della dottrina.

L'accordo di una concezione di qualunque ordine con il principio fondamentale della tradizione è la condizione necessaria e sufficiente per la sua ortodossia, la quale non deve affatto essere concepita in modo religioso; bisogna insistere su questo punto per evitare ogni errore d'interpretazione, poiché generalmente in Occidente la ortodossia è ritenuta possibile solo in modo religioso. Per la metafisica e tutto ciò che ne deriva piú o meno direttamente, l'eterodossia d'una concezione è, in fondo, la sua falsità, risultante dal suo disaccordo con i principî essenziali; giacché questi sono contenuti nel *Vêda*, ne consegue che l'accordo col *Vêda* è l'unico criterio dell'ortodossia. L'eterodossia comincia là dove comincia la contraddizione volontaria od involontaria col *Vêda*; è una deviazione, un'alterazione piú o meno profonda della dottrina, deviazione che, d'altronde, si produce generalmente solo in alcune scuole molto ristrette, e che può vertere semplicemente su punti particolari, qualche volta di molto secondaria importanza,

tanto piú che la potenza inerente alla tradizione ha per effetto di limitare la portata degli errori individuali, di eliminare quelli che vanno oltre certi limiti e, ad ogni modo, d'impedirli di diffondersi e di acquistare una vera autorità. Anche là dove una scuola parzialmente eterodossa è diventata, in una certa misura, rappresentativa d'un *darshana*, come la scuola atomista per il *Vaishêshika*, ciò non altera la legittimità di questo *darshana* in se stesso, ed è sufficiente richiamarlo a quello che ha di veramente essenziale per farlo entrare nei quadri dell'ortodossia. A questo riguardo, non possiamo far di meglio che citare, a titolo d'indicazione generale, questo passaggio del *Sânkhya-Pravachana-Bhâshya* di Vijnâna-Bhikshu: « Nella dottrina di Kanâda (il *Vaishêshika*) e nel *Sânkhya* (di Kapila), la parte contraria al *Vêda* deve essere rigettata da quelli che rigorosamente aderiscono alla tradizione ortodossa; nella dottrina di Jaimini ed in quella di Vyâsa (le due *Mimansâ*), niente è in disaccordo con le Scritture (considerate come la base di questa tradizione) ».

Il nome *Mîmânsâ*, derivato dalla radice verbale *man*, « pensare », nella sua forma iterativa, indica lo studio riflessivo della Scienza sacra: è il frutto intellettuale della meditazione del *Vêda*. La prima *Mîmânsâ* (*Pûrva-Mîmânsâ*) è attribuita a Jaimini; ma dobbiamo ricordare, a questo proposito, che i nomi che si trovano cosí legati alla formulazione dei diversi *darshana* non possono essere affatto attribuiti a precise individualità: essi sono usati simbolicamente per designare veri « aggregati intellettuali », costituiti in realtà da tutti coloro che si dedicarono ad uno stesso studio per un periodo la cui durata non è meno indeterminata della sua origine. La

prima *Mîmânsâ* è chiamata anche *Karma-Mîmânsâ* o *Mîmânsâ* pratica, concerne cioè gli atti e piú particolarmente il modo di compiere i riti; la parola *karma*, infatti, ha un duplice significato: in senso generale, è l'azione in tutte le sue forme; nel senso speciale e tecnico, è l'azione rituale, quale è prescritta dal *Vêda*. Questa *Mîmânsâ* pratica ha per scopo, come lo dice il commentatore Somanâtha, di « determinare in un modo esatto e preciso il senso delle Scritture », soprattutto per i precetti che racchiudono e non per la conoscenza pura o *jnâma*, che spesso è messa in opposizione con *karma*: in ciò consiste precisamente la distinzione fra le due *Mîmânsâ*.

La seconda *Mîmânsâ* (*Uttara-Mîmânsâ*) è attribuita a Vyâsa, vale a dire all'« entità collettiva » che ordinò e definitivamente stabilí i testi tradizionali costituenti il *Vêda* stesso; questa attribuzione è particolarmente significativa, poiché è facile scorgere che qui si tratta non d'un personaggio storico o leggendario, ma di una vera « funzione intellettuale », che si potrebbe anche definire una funzione permanente, poiché Vyâsa è designato come uno dei sette *Chirajîvî*, letteralmente « esseri dotati di longevità », la cui esistenza non è affatto limitata ad una determinata epoca [1]. Per caratterizzare la seconda *Mîmânsâ* in rapporto alla prima, la si può considerare come la *Mîmânsâ* dell'ordine puramente intellettuale e contemplativo; non possiamo chiamarla *Mîmânsâ* teori-

[1] Si trova qualche cosa di simile in altre tradizioni: cosí, nel Taoismo, si parla di otto « Immortali »; altrove, è *Melki-Tsedeq* « senza padre, né madre e senza genealogia, la cui vita non ha né fine né principio » (S. Paolo, *Epistola agli Ebrei*, VII, 3); ed indubbiamente sarebbe facile trovare ancora altri avvicinamenti dello stesso genere.

ca, in simmetria con quella pratica, poiché questa denominazione si presterebbe ad un equivoco. Infatti, se la parola « teoria » etimologicamente è sinonimo di contemplazione, non è men vero che, nel comune linguaggio, ha una accezione molto piú limitata; ora, in una dottrina completa dal punto di vista metafisico, la teoria, intesa tanto ordinariamente, non basta a se stessa, ma dev'essere sempre accompagnata o seguita da una corrispondente « realizzazione », di cui in ultima analisi ne è l'indispensabile base, ed in vista della quale essa è tutta ordinata, come il mezzo in vista del fine.

La seconda *Mîmânsâ* è denominata anche *Brahma-Mîmânsâ* e concerne essenzialmente e direttamente la « Conoscenza Divina » (*Brahma-Vidyâ*); essa costituisce, proppriamente parlando, il *Vêdânta*, ossia, secondo il significato etimologico della parola, la « fine del *Vêda* », e si basa principalmente sull'insegnamento contenuto nelle *Upanishad*. L'espressione « fine del *Vêda* » dev'essere intesa nel doppio senso di conclusione e di scopo; infatti, da un lato, le *Upanishad* formano l'ultima parte dei testi vêdici, e, dall'altro, quanto vi è insegnato, per lo meno nella misura in cui può esserlo, è lo scopo ultimo e supremo dell'intera conoscenza tradizionale, liberata da tutte le applicazioni particolari e contingenti alle quali può dar luogo in diversi ordini: cioè, in altri termini, col *Vêdanta* siamo nel dominio della metafisica pura. Le *Upanishad*, facendo parte integrante del *Vêda*, sono una delle basi stesse della tradizione ortodossa, ma ciò non ha impedito a certi orientalisti, come Max Müller, pretendere scoprirvi « i germi del Buddhismo », vale a dire dell'eterodossia, poiché del Buddismo gli erano note solo le forme e le interpretazioni le piú eterodosse. Una tale

affermazione è manifestamente una contraddizione nei termini, e sarebbe indubbiamente difficile poter spingere l'incomprensione piú lungi. Non sarà mai troppo insistere sul fatto che le *Upanishad* rappresentano qui la tradizione primordiale e fondamentale, e che, conseguentemente, costituiscono il *Vêdânta* stesso nella sua essenza; risulta da questo, che, in caso di dubbio sull'interpretazione della dottrina, è sempre all'autorità delle *Upanishad* che bisognerà riferirsi come ultima competenza. I principali insegnamenti del *Vêdânta*, tali quali si deducono espressamente dalle *Upanishad*, sono stati coordinati e sinteticamente formulati in una collezione d'aforismi col nome di *Brahma-Sûtra e di Shârîraka-Mimânsâ*[1]; l'autore di questi aforismi, chiamano Bâdarâyana e Krishna-Dwaipâyana, è identificato a Vyâsa. È necessario aggiungere che i *Brahma-Sûtra* appartengono alla classe degli scritti tradizionali chiamata *Smriti*, mentre le *Upanishad*, come tutti gli altri testi vêdici, fanno parte della *Shruti*; ora l'autorità della *Smriti* deriva dalla *Shruti* sulla quale si fonda. La *Shruti* non è una « rivelazione » nel senso religioso ed occidentale, come pretenderebbe la maggior parte degli orientalisti, che, anche qui, confondono i punti di vista piú differenti; ma è il frutto d'una ispirazione diretta, in modo da possedere per se stessa la sua propria autorità. « La *Shruti,* – dice Shankarâchârya, – serve di percezione diretta (nell'ordine della conoscenza trascendente), poiché, per essere un'autorità, è necessariamente indipendente da tutt'altra autorità; la *Smriti*

[1] La parola *Shârîraka* è stata interpretata da Ramanuja, nel suo commento (*Shrî-Bhâshya*) sui *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 13, come riferentesi al « Sé Supremo » (*Paramâtmâ*), che in qualche modo è « incorporato » (*shârîra*) in ogni cosa.

rappresenta una parte analoga a quella dell'induzione, poiché anch'essa fonda la sua autorità su un'autorità altra che se stessa »[1]. Ma, perché non si faccia confusione sul senso dell'indicata analogia tra la conoscenza trascendente e quella sensibile, bisogna aggiungere che, come ogni vera analogia, questa dev'essere intesa in senso inverso[2]: mentre l'induzione s'innalza al di sopra della percezione sensibile e permette di trasporsi ad un grado superiore, al contrario la percezione diretta o l'ispirazione, nell'ordine trascendente, raggiunge da sola il principio stesso, vale a dire ciò che vi è di piú elevato e da cui in seguito bisogna soltanto dedurre le conseguenze e le diverse applicazioni. La distinzione fra *Shruti* e *Smriti* equivale in fondo a quella dell'intuizione intellettuale immediata e della coscienza riflessa; se la prima è designata con un nome il cui senso originario è « audizione », è appunto precisamente per far notare il suo carattere intuitivo, ed anche perché il suono ha, secondo la dottrina cosmologica indú, il primo posto fra le qualità sensibili. Per la *Smriti*, il senso originario del suo nome è « memoria »; infatti la memoria, essendo un semplice riflesso della percezione, può significare, per estensione, tutto quello che presenta il carat-

[1] La percezione (*pratyaksha*) e l'induzione o l'inferenza (*anumâna*) sono, secondo la logica indú, i due « mezzi di prova » (*pramâna*) che possono essere usati legittimamente nel dominio della conoscenza sensibile.

[2] Nella tradizione ermetica, il principio dell'analogia è espresso da questa frase della *Tavola Smeraldina*: « Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è come ciò che è in basso »; ma, per comprendere questa formula ed applicarla correttamente, bisogna riferirla al simbolo del « Sigillo di Salomone », formato da due triangoli disposti in senso inverso l'uno all'altro.

tere di una conoscenza riflessa o discorsiva, cioè indiretta; se la conoscenza è simbolizzata dalla luce come lo è il piú abitualmente, l'intelligenza pura e la memoria, od anche la facoltà intuitiva e la facoltà discorsiva, potranno essere rappresentate rispettivamente dal sole e dalla luna; un tale simbolismo, sul quale non possiamo soffermarci, è d'altronde suscettibile di applicazioni multiple [1].

I *Brahma-Sûtra*, il cui testo è estremamente conciso, hanno dato luogo a numerosi commenti, ed i piú importanti sono quelli di Shankarâchârya e di Râmânuja; questi commenti sono entrambi rigorosamente ortodossi, perciò non bisogna esagerare la portata delle loro divergenze apparenti, che, in fondo, sono piuttosto semplici differenze d'adattazione. È vero che ogni scuola è incline molto naturalmente a pensare e ad affermare che il proprio punto di vista è il piú degno d'attenzione e che, senza escludere gli altri, deve prevalere su di essi; ma, per risolvere imparzialmente la questione, è sufficiente esaminare questi punti di vista in se stessi e riconoscere fin dove s'estende l'orizzonte che ognuno di essi permette d'abbracciare; s'intende, d'altronde, che nessuna scuola può pretendere di rappresentare la dottrina in modo totale ed esclusivo. Ora è certissimo che il punto di vista di Shankarâchârya è il piú profondo e si spinge piú lungi di quello di Râmânuja; del resto lo si può fin

[1] Tracce d'un tal simbolismo si possono riscontrare perfino nel linguaggio: non è senza uno scopo che una stessa radice *man* o *men* è usata, in lingue diverse, per formare numerose parole che contemporaneamente designano la luna, la memoria, il « mentale », cioè il pensiero discorsivo, e l'uomo stesso in quanto essere specificamente « razionale ».

d'ora prevedere, notando che il primo è di tendenza shivaista, mentre il secondo è nettamente vishnuista. Una singolare discussione è stata prospettata dal Thibaut, che ha tradotto in inglese i due commentarî: egli pretende che il commento di Râmânuja è piú fedele all'insegnamento dei *Brahma-Sûtra*, ma riconosce nello stesso tempo che quello di Shankarâchârya è piú conforme allo spirito delle *Upanishad*. Per poter sostenere tale opinione, bisogna evidentemente ammettere delle differenze dottrinali fra le *Upanishad* ed i *Brahma-Sûtra*; ma, anche se le cose andassero effettivamente in tal modo, sarebbe l'autorità delle *Upanishad* che dovrebbe ottenere il sopravvento, come l'abbiamo spiegato precedentemente, e la superiorità di Shankarâchârya si troverebbe stabilita, quantunque ciò non sia probabilmente l'intenzione del Thibaut, per il quale la questione della verità intrinseca delle idee sembra non doversi nemmeno porre. In realtà, i *Brahma-Sûtra*, fondandosi direttamente ed esclusivamente sulle *Upanishad*, non possono affatto allontanarsene; la loro brevità, rendendoli alquanto oscuri, allorché vengono considerati isolatamente da ogni commento, può solo scusare quelli che credono trovarvi altra cosa che non sia una interpretazione autorizzata e competente della dottrina tradizionale. Cosí, la discussione è realmente senza scopo; tutto ciò che possiamo rilevare, è la constatazione che Shankarâchârya ha dedotto e sviluppato piú completamente ciò che essenzialmente è contenuto nelle *Upanishad*; la sua autorità può essere contestata solo da chi ignora il vero spirito della tradizione ortodossa indú, e la cui opinione, per conseguenza, non potrebbe avere il minimo valore

ai nostri occhi; dunque, seguiremo, generalmente, il suo commento a preferenza di quello d'altri.

Per completare queste osservazioni preliminari, dobbiamo ancora rilevare, quantunque lo abbiamo già altrove spiegato, l'inesattezza d'attribuire all'insegnamento delle *Upanishad*, come certuni l'hanno fatto, la denominazione di «Brâhmanesimo esoterico». L'improprietà di questa espressione proviene soprattutto dacché la parola « esoterismo » è un comparativo ed il suo uso suppone necessariamente l'esistenza correlativa di un « exoterismo »; ora una tale divisione non può riguardare il caso considerato. L'exoterismo e l'esoterismo, rilevati non come due dottrine distinte e piú o meno opposte, ciò che sarebbe completamente erroneo, ma come le due facce di una sola dottrina, sono esistiti in certe scuole dell'antichità greca; li si ritrova anche molto nettamente nell'Islamismo; ma è differente per le dottrine piú orientali. Per queste ultime, si potrebbe solamente parlare d'un « esoterismo naturale », che inevitabilmente esiste in ogni dottrina e soprattutto nell'ordine metafisico, dove è necessario sempre riservare un posto all'inesprimibile, che è la cosa piú essenziale, poiché le parole ed i simboli non hanno altro scopo che aiutare a concepirlo, fornendo quegli « appoggi » per un lavoro strettamente personale. Perciò, la distinzione fra exoterismo ed esoterismo non sarebbe che quella esistente fra la « lettera » e lo « spirito »; la si potrebbe anche riferire alla pluralità dei sensi piú o meno profondi che presentano i testi tradizionali o, se si preferisce, le Sacre Scritture di tutti i popoli. D'altronde, è naturale che lo stesso insegnamento dottrinale non può essere assimilato in uno stesso grado da tutti quelli che

lo ricevono; tra questi vi è chi, in un certo senso, approfondisce l'esoterismo, mentre altri si contentano dell'exoterismo, poiché il loro orizzonte intellettuale è piú limitato; ma non la pensano cosí coloro che parlano di « Brâhmanesimo esoterico ». In realtà, nel Brâhmanesimo, l'insegnamento è accessibile, nella sua integralità, a tutti coloro che sono intellettualmente « qualificati » (*adhikârî*), vale a dire capaci di ricavarne un beneficio effettivo; se vi sono dottrine riservate ad una *élite*, è perché non potrebbe essere altrimenti, là dove l'insegnamento è impartito con discernimento e secondo le capacità reali di ciascuno. Se l'insegnamento tradizionale non è propriamente esoterico, nel senso speciale della parola, è veramente « iniziatico » e differisce profondamente, in tutte le sue modalità, dall'istruzione « profana », sul valore della quale gli Occidentali singolarmente s'illudono; si tratta di ciò che abbiamo detto parlando della « Scienza sacra » e dell'impossibilità a « volgarizzarla ».

Quest'ultima osservazione ne richiama un'altra: in Oriente, le dottrine tradizionali hanno sempre, per modalità di regolare trasmissione, l'insegnamento orale, anche quando fossero state ordinate in testi scritti; ragioni molto profonde vogliono questo, poiché non debbono essere trasmesse soltanto semplici parole, ma dev'essere soprattutto assicurata l'effettiva partecipazione alla tradizione. In queste condizioni, non ha proprio senso dire, come Max Müller ed altri orientalisti, che la parola *Upanishad* indica la conoscenza ottenuta « sedendosi ai piedi d'un precettore »; questa denominazione, se tale ne fosse il senso, si potrebbe riferire indistintamente a tutte le parti del *Vêda*; d'altronde questa

interpretazione non è stata mai proposta né ammessa da nessun Indú competente. In realtà, il nome delle *Upanishad* indica che esse sono destinate a distruggere l'ignoranza, fornendo quei mezzi atti ad avvicinare la Conoscenza suprema; se si tratta solo d'avvicinarla, è per la rigorosa incomunicabilità della sua essenza, talché non la si può altrimenti raggiungere che per se stessi.

Un'altra espressione ancora piú disgraziata di « Brâhmanesimo esoterico », è quella di « teosofia brâhmanica », usata dall'Oltramare; del resto questi confessa che l'ha adottata con qualche esitazione, perché sembra « legittimare le pretese dei teosofi occidentali » che invocano la testimonianza dell'India, pretese che riconosce infondate. Certamente bisogna evitare quello che può generare le piú spiacevoli confusioni, ma vi sono ancora delle ragioni ben piú gravi e decisive che non permettono di accettare la denominazione proposta. Se i pretesi teosofi, di cui parla l'Oltramare, ignorano quasi generalmente le dottrine Indú, dopo averne preso in prestito parole di cui si servono a casaccio, essi si riattaccano men che mai alla vera teosofia, anche occidentale: perciò abbiamo avuto molta cura di distinguere « teosofia » e « teosofismo ». Ma, mettendo da parte il teosofismo, aggiungeremo che nessuna dottrina indú, od anche piú generalmente nessuna dottrina orientale, ha con la teosofia tali punti comuni perché le si possa attribuire lo stesso nome: ciò risulta immediatamente dal fatto che questo vocabolo indica esclusivamente concezioni di ispirazioni mistiche, dunque religiose ed anche specificamente cristiane. La teosofia è cosa propriamente tutta occidentale; perché voler attribuire questo stesso

nome a dottrine a cui non s'adatta ed alle quali non conviene meglio delle classificazioni dei sistemi filosofici occidentali? Ancora una volta, non si tratta di religione, e quindi nemmeno di teologia e di teosofia; queste due parole, d'altronde, erano quasi sinonimi originariamente, benché, per ragioni puramente storiche, abbiano poi preso accezioni molto differenti[1]. Si obbietterà forse che noi stessi abbiamo usato poc'anzi l'espressione « Conoscenza Divina », che, insomma, è equivalente al significato primitivo delle parole « teosofia » e « teologia »; ciò è infatti vero, ma non possiamo considerare queste ultime solo tenendo conto della loro etimologia, poiché sono di quelle per le quali è diventato completamente impossibile astrarre dai cambiamenti di senso che un uso troppo prolungato ha fatto loro subire. Inoltre, riconosciamo molto volentieri che l'espressione « Conoscenza Divina » non è perfettamente adeguata; ma non ne abbiamo migliori a nostra disposizione, per l'insufficienza delle lingue europee ad esprimere idee puramente metafisiche; d'altronde non stimiamo che vi possano essere inconvenienti serî nell'uso di questa espressione, quando si ha l'accuratezza di prevenire che non bisogna soffermarsi sul carattere religioso che avrebbe quasi inevitabilmente se si riferisse a concezioni occidentali. Malgrado ciò potrebbe ancora sussistere un equivoco, poiché il termine sanscrito che si può tradurre il meno inesattamente per « Dio » non è *Brahma*, ma *Îshwara*; solamente, l'uso dell'aggettivo « divino », anche nel lin-

[1] Una simile annotazione potrebbe essere fatta per le parole « astrologia » ed « astronomia », che originariamente erano sinonimi e di cui ognuna, per i Greci, indicava contemporaneamente quello che l'una e l'altra hanno poi significato separatamente.

guaggio ordinario, è meno stretto, piú vago forse, perciò si presta meglio del sostantivo, da cui deriva, per una trasposizione come quella da noi qui usata. Bisogna far notare che le parole « teologia » e « teosofia », anche nella loro accezione etimologica ed al di fuori di ogni punto di vista religioso, non potrebbero tradursi in sanscrito che con la parola *Îshwara-Vidyâ*; al contrario, quello che in un certo qual modo vogliamo esprimere per « Conoscenza Divina », quando si tratta del *Vêdânta*, è *Brahma-Vidyâ*, poiché il punto di vista della metafisica pura implica essenzialmente la considerazione di *Brahma* o del Principio Supremo, di cui *Îshwara* o la « Personalità Divina » non è che una determinazione come principio della manifestazione universale ed in rapporto a questa. La considerazione d'*Îshwara* è già dunque un punto di vista relativo: è la piú alta relatività, la prima di tutte le determinazioni, ma non è men vero che esso è « qualificato » (*saguna*) e « concepito distintivamente » (*savishêsha*), mentre *Brahma* è « nonqualificato » (*nirguna*), « di là da tutte le distinzioni » (*nirvishêsha*), assolutamente incondizionato; e l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla dinnanzi alla Sua Infinità. Metafisicamente, la manifestazione non può essere considerata che nella sua dipendenza riguardo al Principio Supremo, ed a titolo di semplice « appoggio » per elevarsi alla Conoscenza trascendente, o ancora, se si prendono le cose in senso inverso, a titolo d'applicazione della Verità principiale; in ogni caso, altro non bisogna scorgere, in ciò che vi si riferisce, se non una specie d'« illustrazione », destinata a rendere piú facile la comprensione del « non-manifestato », og-

getto essenziale della metafisica, per cosí permettere, come lo dicemmo interpretando la denominazione delle *Upanishad*, di avvicinare la Conoscenza per eccellenza [1].

[1] Per dettagli maggiori su tutte le considerazioni preliminari che abbiamo dovuto limitarci ad indicare molto sommariamente in questo capitolo, non possiamo far di meglio che rinviare il lettore alla nostra *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, nella quale ci siamo proposti di trattare precisamente questi argomenti in modo piú particolare.

II

DISTINZIONE FONDAMENTALE FRA IL « SÉ » e L'« IO »

Per comprendere perfettamente la dottrina del *Vêdânta*, per ciò che concerne l'essere umano, è soprattutto necessario distinguere, il piú nettamente possibile, e fondamentalmente, il « Sé », che è il principio stesso dell'essere, dall'« io » individuale. È quasi superfluo dichiarare espressamente che l'uso del termine « Sé » non implica per noi una comunanza d'interpretazione con certe scuole che hanno adoperato questa parola e che hanno presentato sotto una terminologia orientale, il piú spesso incompresa, semplici concezioni del tutto occidentali e d'altronde eminentemente fantastiche; alludiamo non solamente al teosofismo, ma anche ad altre scuole pseudo-orientali, che hanno interamente snaturato il *Vêdânta* col pretesto d'adattarlo alla mentalità occidentale e sulle quali abbiamo già avuto l'occasione di spiegarci. L'abuso d'una parola non è, per noi, una ragione sufficiente perché si debba rinunziare a servirsene, a meno che non si trovi il mezzo di sostituirla con altra che sia altrettanto adatta per quello che si vuole esprimere, ma ciò non torna al caso nostro; d'altronde, se volessimo essere troppo rigorosi, finiremmo senza dubbio per avere solo pochissime parole a nostra disposizione, poiché dif-

ficilmente se ne trovano che non siano state piú o meno abusivamente usate da qualche filosofo. Gli unici vocaboli che abbiamo intenzione di mettere da parte sono quelli espressamente creati per concezioni con le quali quelle che noi esponiamo non hanno niente in comune: per esempio, le denominazioni dei diversi generi di sistemi filosofici, ed altresí i termini che appartengono propriamente al vocabolario degli occultisti e degli altri « neospiritualisti »; ma, per quelle parole che questi ultimi hanno preso in prestito a dottrine anteriori, che hanno l'abitudine di plagiare sfrontatamente, senza capirle, non possiamo evidentemente avere scrupoli a farle nostre, restituendo quel significato che loro conviene normalmente.

Invece dei termini « Sé » ed « io », possiamo anche usare quelli di « personalità » e d'« individualità », con una riserva tuttavia, poiché il « Sé », come spiegheremo piú avanti, può essere qualche cosa piú della personalità. I teosofisti, che sembrano soddisfatti quando possono complicare la loro terminologia, attribuiscono alla personalità ed all'individualità un senso esattamente inverso di quello che correttamente debbono significare: essi identificano la prima all'« io » e la seconda al « Sé ». Al contrario, prima di loro, anche in Occidente, ogni qualvolta una qualsiasi distinzione è stata fatta fra queste due parole, la personalità è sempre stata considerata superiore all'individualità: in tal modo noi scorgiamo il loro rapporto normale che è vantaggioso conservare. La filosofia scolastica, particolarmente, non ha ignorato questa distinzione, ma non sembra vi abbia dato il suo pieno valore metafisico, né abbia dedotto le profonde conseguenze che vi sono implicite; ciò d'altronde acca-

de frequentemente, anche quando essa presenta le piú notevoli similitudini con certe parti delle dottrine orientali. In tutti i casi, la personalità, intesa metafisicamente, niente ha in comune con quello che i filosofi moderni chiamano cosí spesso la « persona umana », che in realtà è l'individualità pura e semplice; del resto questa soltanto, e non la personalità, può essere propriamente chiamata umana. In modo generale, sembra che gli Occidentali, anche quando vogliono spingersi piú oltre nelle loro concezioni di quanto non lo faccia la maggioranza, attribuiscono alla personalità quello che in verità è soltanto la parte superiore dell'individualità, od una semplice sua estensione[1]; in tali condizioni, tutto ciò che riguarda l'ordine metafisico puro resta necessariamente al di fuori della loro comprensione.

Il « Sé » è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, l'essere umano per esempio, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che non potrebbe d'altronde affatto alterare il principio, come lo spiegheremo piú ampiamente in seguito. Il « Sé », come tale, non è mai individualizzato, né può esserlo, poiché, dovendo sempre essere considerato nell'aspetto dell'eternità e dell'immutabilità, che sono gli attributi necessarî dell'Essere puro, non

[1] Léon Daudet, in due sue opere (*L'Hérédo* e *Le Monde des images*), ha distinto nell'essere umano ciò che chiama il « sé » e l'« io », ma, per noi, entrambi fanno ugualmente parte dell'individualità, e tutto ciò cade nel dominio della psicologia, che, per contro, mai può raggiungere la personalità; questa distinzione è tuttavia una specie di notevole presentimento, per un autore che non ha la pretesa d'essere un metafisico.

è evidentemente suscettibile di alcuna particolarizzazione, che lo farebbe essere « altro che se stesso ». Immutabile nella sua propria natura, sviluppa semplicemente le possibilità indefinite che in sé comporta, per mezzo del passaggio relativo della potenza all'atto, attraverso un'indefinità di gradi, senza che la sua essenziale permanenza ne sia modificata, precisamente perché questo passaggio non è che relativo, e perché questo sviluppo è uno, propriamente parlando, solo considerandolo dal lato della manifestazione, fuori della quale non può essere questione d'una qualsiasi successione, ma semplicemente di una perfetta simultaneità, di modo che anche quello che è virtuale sotto un certo rapporto non è meno realizzato nell'« eterno presente ». Quanto alla manifestazione, si può dire che il « Sé » sviluppa le sue possibilità in tutte le modalità di realizzazione, in moltitudine indefinita, che sono, per l'essere integrale, altrettanti stati differenti, stati di cui uno solo, sottomesso a condizioni d'esistenza specialissime che lo definiscono, costituisce la parte o piuttosto la particolare determinazione di quest'essere che è l'individualità umana. Il « Sé » è così il principio per il quale esistono, ognuno nel suo proprio dominio, tutti gli stati dell'essere; non soltanto gli stati manifestati, di cui abbiamo già parlato, individuali, come lo stato umano, o sopra-individuali, ma anche, quantunque allora la parola « esistere » divenga impropria, lo stato non-manifestato, comprendente le possibilità che non sono suscettibili di alcuna manifestazione, nello stesso tempo che le possibilità di manifestazione stesse in modo principiale; ma questo « Sé » non esiste che per se stesso, non avendo, né po-

tendo avere, nell'unità totale ed indivisibile della sua natura intima, alcun principio che ad esso sia esteriore [1].

Il « Sé », considerato in rapporto ad un essere, come l'abbiamo fatto, è propriamente la personalità; si potrebbe, è vero, restringere l'uso di quest'ultimo termine al « Sé » come principio degli stati manifestati, nello stesso modo che la « Personalità Divina », *Îshwara*, è il principio della manifestazione universale; ma lo si può anche estendere analogicamente al « Sé » come principio di tutti gli stati dell'essere, manifestati e non-manifestati. Questa personalità è una determinazione immediata, primordiale e non particolarizzata, del principio chiamato in sanscrito *Âtmâ* o *Paramâtmâ*, e che possiamo designare, in mancanza d'una parola che meglio si addica, come lo « Spirito Universale », ma, s'intende, a condizione di non scorgere nell'uso del termine « spirito » niente che possa ricordare le concezioni filosofiche occidentali, e, specialmente, di non farne un correlativo di « materia », come quasi abitualmente avviene per i moderni, che, a tale riguardo, anche inconsciamente, subiscono l'influenza del dualismo cartesiano [2]. La vera me-

[1] Abbiamo l'intenzione d'esporre piú completamente in altri studî la teoria metafisica degli stati multipli dell'essere; ci limitiamo per ora ad indicare ciò che è indispensabile per la comprensione di quanto concerne la costituzione dell'essere umano.

[2] Teologicamente, quando si dice che « Dio è puro spirito », è verosimile che ciò non deve nemmeno intendersi nel senso dello « spirito » che s'oppone alla « materia », per cui questi due termini debbono comprendersi relativamente l'uno all'altro, poiché si giungerebbe ad una specie di concezione « demiurgica », piú o meno prossima a quella attribuita al Manicheismo; non è men vero che una tale espressione è di quelle che possono facilmente dar luogo a false interpretazioni, tendendo a sostituire « un essere » all'Essere puro.

tafisica, diciamolo nuovamente a proposito, va molto oltre tutte le opposizioni di cui quella di « spiritualismo » e di « materialismo » ce ne offre il tipo, né si preoccupa delle questioni piú o meno speciali, e spesso completamente artificiali, che sono prodotte da simili opposizioni.

Âtmâ penetra tutte le cose, che sono le sue modificazioni accidentali, e che, secondo l'espressione di Râmânuja, « costituiscono in qualche modo il suo corpo (questa parola dev'essere intesa in un senso puramente analogico), siano esse d'altronde di natura intelligente o non-intelligente », vale a dire, secondo le concezioni occidentali, « spirituali » o « materiali », poiché, esprimendo questo solo una diversità di condizioni nella manifestazione, non comporta nessuna differenza per il principio incondizionato e non-manifestato. Questo, infatti, è il « Supremo Sé » (la traduzione letterale di *Paramâtmâ*) di tutto ciò che esiste, in qualsiasi modo; ed è sempre « lo stesso », tanto attraverso la molteplicità indefinita dei gradi dell'Esistenza, intesa in senso universale, quanto di là dall'Esistenza stessa, vale a dire nella non-manifestazione principiale.

Il « Sé », anche per un essere qualsiasi, è identico in realtà ad *Âtmâ*, poiché è essenzialmente oltre tutte le distinzioni e particolarizzazioni; perciò, in sanscrito, la stessa parola *âtman*, nei casi diversi dal nominativo, prende il posto del pronome riflessivo « se stesso ». Il « Sé » non è dunque punto veramente distinto da *Âtmâ*, tranne se lo si considera particolarmente e « distintivamente » in rapporto ad un essere, ed anche, piú precisamente, in rapporto ad un certo stato definito di quest'essere, tale lo stato umano, ma soltanto finché lo si

considera da questo punto di vista specializzato e limitato. In tal caso, d'altronde, il « Sé » non diventa effettivamente ed in qualche modo distinto da *Âtmâ*, poiché non può essere « altro che se stesso », come piú sopra dicemmo, né potrebbe evidentemente essere modificato dal punto di vista dal quale lo si considera e nemmeno da alcun'altra contingenza. È necessario aggiungere che, nella stessa misura in cui si fa questa distinzione, ci si allontana dalla diretta considerazione del « Sé », per prendere in esame veramente soltanto il suo riflesso nell'individualità umana, o in qualsivoglia altro stato dell'essere, poiché è superfluo dire che dinnanzi al « Sé » tutti gli stati della manifestazione sono rigorosamente equivalenti e possono essere considerati similmente; ma, presentemente, è l'individualità umana che c'interessa piú particolarmente. Questo riflesso di cui parliamo determina ciò che si può chiamare il centro di questa individualità; ma, se lo si isola dal suo principio, vale a dire dal « Sé », la sua esistenza è allora puramente illusoria, poiché è dal principio che trae tutta la sua realtà, e possiede effettivamente questa realtà appunto in quanto partecipa alla natura del « Sé », vale a dire in quanto ad esso s'identifica per universalizzazione.

La personalità, v'insistiamo ancora, è essenzialmente dell'ordine dei principî nel senso piú rigoroso della parola, vale a dire dell'ordine universale; essa non può dunque essere considerata che dal punto di vista della metafisica pura, il cui dominio è precisamente l'Universale. I « pseudometafisici » dell'Occidente hanno l'abitudine di confondere l'Universale con cose che, in realtà, appartengono all'ordine individuale; o meglio, giacché essi non concepiscono affatto l'Universale, abusiva-

mente attribuiscono d'ordinario questo nome al generale, che è precisamente una semplice estensione dell'individuale. Certuni spingono ancora oltre la confusione: i filosofi « empiristi », che non riescono neanche a concepire il generale, l'assimilano al collettivo, che, in verità, è solo del particolare; per queste successive degradazioni, ogni cosa si riduce in fine allo stesso livello della conoscenza sensibile, che molti considerano infatti come la sola possibile, poiché il loro orizzonte mentale non si distende oltre; queste stesse persone vorrebbero altresí imporre a tutti le limitazioni, conseguenza della loro incapacità spesso naturale, talvolta acquisita da una speciale educazione.

Per prevenire ogni equivoco del genere di quelli segnalati, daremo la seguente tavola, che precisa le distinzioni essenziali a questo riguardo, ed alla quale preghiamo i nostri lettori di riferirsi nelle occasioni necessarie, alfine di evitare ripetizioni alquanto fastidiose:

Universale		
Individuale	Generale	
	Particolare	Collettivo
		Singolare

È necessario aggiungere che la distinzione dell'Universale e dell'individuale non dev'essere considerata una correlazione, poiché il secondo dei due termini, annullandosi rigorosamente di fronte al primo, non gli potrebbe essere affatto opposto. Ciò è anche vero per quel che concerne il non-manifestato ed il manifestato; d'altronde, potrebbe sembrare a prima vista che l'Univer-

sale ed il non-manifestato debbano coincidere, e, da un certo punto di vista, la loro identificazione sarebbe infatti giustificata, poiché, metafisicamente, tutto l'essenziale è il non-manifestato. Tuttavia, non bisogna dimenticare certi stati di manifestazione che essendo informali, sono appunto perciò sopra-individuali; se dunque non si distingue che l'Universale e l'individuale, si dovrà necessariamente riferire questi stati all'Universale, ciò che si potrà fare altrettanto meglio poiché si tratta di una manifestazione in qualche modo ancora principiale, per lo meno in paragone con gli stati individuali; ma ciò, s'intende, non deve far dimenticare che tutto quel che è manifestato, anche a questi gradi superiori, è necessariamente condizionato, vale a dire relativo. Se si considerano le cose in tal modo, l'Universale sarà, non piú solamente il non-manifestato, ma l'informale, comprendente nello stesso tempo il non-manifestato e gli stati di manifestazione sopraindividuali; quanto all'individuale, esso contiene tutti i gradi della manifestazione formale, vale a dire gli stati nei quali gli esseri sono rivestiti di forme, poiché il carattere speciale dell'individualità, che la costituisce essenzialmente come tale, è precisamente la presenza della forma fra le condizioni limitative che definiscono e determinano uno stato d'esistenza. Possiamo ancora riassumere queste ultime considerazioni nella tavola seguente:

Universale — { Non-manifestazione / Manifestazione informale }

Individuale — Manifestazione formale { Stato sottile / Stato grossolano }

Le espressioni di « stato sottile » e « stato grossolalano », che si riferiscono a gradi differenti della manifestazione formale, saranno spiegate piú innanzi; ma possiamo indicare fin d'ora che quest'ultima distinzione ha valore alla sola condizione di prendere per punto di partenza l'individualità umana, o piú esattamente il mondo corporeo o sensibile. Lo « stato grossolano » è infatti l'esistenza corporea stessa, alla quale l'individualità umana, come lo si vedrà, appartiene per una delle sue modalità, e non nel suo integrale sviluppo; quanto allo « stato sottile », comprende, da una parte, le modalità extracorporee dell'essere umano, o di tutt'altro essere nello stesso stato di esistenza, ed anche, d'altra parte, tutti gli stati individuali altri che quello. Si vede che questi due termini non sono veramente simmetrici e neanche possono avere comune misura, poiché l'uno dei due rappresenta soltanto una parte di uno degli stati indefinitamente multipli che costituiscono la manifestazione formale, mentre l'altro comprende tutto il resto di questa manifestazione [1]. Fino ad un certo punto, vi è

[1] Spiegheremo questa asimmetria con una nota di applicazione comune, che rileva semplicemente della logica ordinaria: se si considera un'attribuzione od una qualità qualunque, si dividono appunto perciò tutte le cose possibili in due gruppi: da una parte, quello delle cose che posseggono questa qualità, dall'altra, quello delle cose che non la posseggono; ma, mentre il primo gruppo è cosí positivamente definito e determinato, il secondo, che è caratterizzato in modo puramente negativo, non è perciò affatto limitato ed è veramente indefinito; non vi è dunque né comune misura né simmetria fra questi due gruppi, che cosí non costituiscono realmente una divisione binaria, e la cui distinzione vale d'altronde evidentemente al solo punto di vista speciale della qualità presa come punto di partenza, poiché il secondo gruppo non ha omogeneità e può comprendere cose non comuni fra loro, ciò che tuttavia non impedisce questa divisione

simmetria, se ci limitiamo a rilevare la sola individualità umana; d'altronde è proprio da questo punto di vista che la distinzione di cui si tratta è stabilita in primo luogo dalla dottrina indú; anche se poi ci si pone di là da questo punto di vista, e se lo si è intravvisto appunto per oltrepassarlo effettivamente, sempre dovremo inevitabilmente assumerlo come base e termine di paragone, poiché è ciò che concerne lo stato in cui attualmente ci troviamo. Diremo dunque che l'essere umano, considerato nella sua integralità, comporta un certo insieme di possibilità che costituiscono la sua modalità corporea o grossolana, nonché una moltitudine d'altre possibilità che, prolungandosi in diversi sensi di là da questa, costituiscono le sue modalità sottili; ma tutte queste possibilità riunite non rappresentano tuttavia che un solo ed uno stesso grado dell'Esistenza universale. Risulta quindi che l'individualità umana è contemporaneamente molto piú e molto meno di quello che la credono ordinariamente gli Occidentali: molto piú, perché essi ne conoscono semplicemente la modalità corporea, infima parte delle sue possibilità; ma anche molto meno, perché questa individualità, lungi dal rappresentare realmente l'essere totale, non ne è che uno stato, fra una serie indefinita di altri stati, la cui stessa somma è niente ancora se paragonata alla personalità, che è l'essere vero, essendo il suo stato permanente ed incondizionato, l'unico che possa essere considerato assolutamente reale. Il resto è indubbiamente anche reale, ma soltanto in

d'essere veramente valida nel rapporto considerato. Ora è appunto in tal modo che distinguiamo il manifestato ed il non-manifestato, poi, nel manifestato, il formale e l'informale, e finalmente, nel formale stesso, il corporeo e l'incorporeo.

modo relativo, in virtú della sua dipendenza dal principio ed in quanto ne riflette qualche cosa, come l'immagine prodotta nello specchio trae la sua realtà dall'oggetto, senza il quale non avrebbe alcuna esistenza; ma questa minore realtà, che è solo partecipata, è illusoria in rapporto alla realtà suprema, come la stessa immagine è anche illusoria in rapporto all'oggetto; se si pretendesse isolarla dal principio, questa illusione diventerebbe irrealtà pura e semplice. Si comprende dunque come l'esistenza, vale a dire l'essere condizionato e manifestato, sia contemporaneamente reale in un certo senso ed illusoria in un altro: questo è un punto essenziale, che mai hanno capito gli Occidentali che hanno oltraggiosamente deformato il *Vêdânta* con le loro interpretazioni erronee e piene di pregiudizî.

Dobbiamo ancora avvertire i filosofi piú specialmente che l'Universale e l'individuale non sono affatto per noi ciò che essi chiamano « categorie », e ricorderemo, poiché i moderni sembrano averlo un poco dimenticato, che le « categorie », nell'accezione aristotelica della parola, non sono che i piú generali fra tutti i generi, perciò appartengono ancora al dominio dell'individuale, di cui d'altronde indicano il limite ad un certo punto di vista. Sarebbe piú giusto assimilare all'Universale ciò che gli scolastici chiamano i « trascendentali », che oltrepassano precisamente tutti i generi e le stesse « categorie »; ma, se questi « trascendentali » appartengono infatti all'ordine universale, sarebbe sempre un errore credere che costituiscano tutto l'Universale, od anche che siano ciò che vi è di piú importante per la metafisica pura; essi sono coestensivi all'Essere, ma non oltrepassano punto l'Essere, al quale d'altronde si ferma

la dottrina nella quale sono cosí considerati. Ora, se l'« ontologia » o la conoscenza dell'Essere rileva della metafisica, essa è lungi dal rappresentare la metafisica completa e totale, poiché l'Essere non è affatto il non-manifestato in sé, ma semplicemente il principio della manifestazione; e, poi, ciò che è di là dall'Essere è molto piú importante ancora, metafisicamente, dell'Essere stesso. In altre parole, è *Brahma*, non *Îshwara*, che dev'essere riconosciuto come il Principio Supremo; ciò è espressamente e prima di tutto dichiarato dai *Brahma-Sûtra*, che esordiscono con queste parole: « Ora comincia lo studio di *Brahma* », a cui Shankarâchârya aggiunge il seguente commento: « Ingiungendo la ricerca di *Brahma*, questo primo *sûtra* raccomanda uno studio riflessivo dei testi delle *Upanishad*, fatto con l'aiuto di una dialettica che (prendendoli per base e principio) non sia mai in disaccordo con essi e che, come essi (ma a titolo di semplice mezzo ausiliario), si proponga per fine la Liberazione ».

III

IL CENTRO VITALE DELL'ESSERE UMANO, DIMORA DI BRAHMA

Il « Sé », come già l'abbiamo visto in ciò che precede, non dev'essere distinto da *Âtmâ*, e, d'altra parte, *Âtmâ* è identificato a *Brahma* stesso: possiamo chiamare ciò l'« Identità Suprema », da un'espressione dell'esoterismo islamico, la cui dottrina, su questo e su molti altri punti, malgrado le grandi differenze di forma, è in fondo la stessa di quella della tradizione indú. La realizzazione di quest'identità si opera per mezzo dello *Yoga*, vale a dire l'unione intima ed essenziale dell'essere col Principio Divino o piuttosto, se si preferisce, con l'Universale; il senso proprio della parola *Yoga* è, infatti, « unione » e non altro [1], malgrado le interpretazioni multiple, queste piú fantastiche di quelle, proposte dagli orientalisti e dai teosofisti. È necessario notare che questa realizzazione non dev'essere considerata propriamente come una « effettuazione », o come « la produzione d'un risultato non preesistente », secondo l'espressione di Shankarâchârya, poiché l'unione di cui si tratta, anche se non realizzata attualmente, nel senso che noi qui

[1] La radice di questa parola di ritrova, appena alterata, nel latino *jungere* e nei suoi derivati.

intendiamo, esiste pur sempre potenzialmente o piuttosto virtualmente; si tratta dunque soltanto, per l'essere individuale (poiché non può parlarsi di « realizzazione » che in rapporto all'individuo), di prendere effettivamente coscienza di ciò che è realmente e dall'eternità.

Perciò è detto che *Brahma* risiede nel centro vitale dell'essere umano, per qualsiasi essere umano, non soltanto per colui che è attualmente « unito » o « liberato »; queste due parole esprimono in fondo la stessa cosa vista da due differenti aspetti, il primo in rapporto al Principio, il secondo in rapporto alla manifestazione o all'esistenza condizionata. Questo centro vitale è considerato come corrispondente analogicamente al piú piccolo ventricolo (*guhâ*) del cuore (*hridaya*), ma non dev'essere tuttavia confuso col cuore nel senso ordinario della parola, vale a dire con l'organo fisiologico che ha appunto questo nome, poiché è in realtà non solamente il centro dell'individualità corporea, ma dell'individualità integrale, suscettibile d'una estensione indefinita nel suo dominio (che è d'altronde un semplice grado dell'Esistenza), e di cui la modalità corporea non costituisce che una parte ed anche molto limitata, come già abbiamo visto. Il cuore, considerato il centro della vita, lo è effettivamente dal punto di vista fisiologico, per la circolazione del sangue, al quale la vitalità stessa è essenzialmente legata in modo particolarissimo, come tutte le tradizioni lo riconoscono; ma è anche altresí considerato come tale, in un ordine superiore, ed in qualche modo simbolicamente, per l'Intelligenza universale (questo è il senso della parola araba *El-Aqlu*) nelle sue relazioni con l'individuo. A questo proposito, i Greci stessi, ed Aristotele fra gli altri, attribuivano al cuore la stessa

funzione e lo consideravano anche come la dimora dell'intelligenza, se può essere usato questo modo d'esprimerci, non del sentimento alla maniera ordinaria dei moderni; il cervello, infatti, non è veramente che lo strumento del « mentale », vale a dire del pensiero discorsivo e riflessivo; cosí, seguendo un simbolismo già indicato precedentemente, il cuore corrisponde al sole ed il cervello alla luna. Si capisce, del resto, che, quando si considera il cuore centro dell'individualità integrale, non bisogna reputare un'assimilazione ciò che è una analogia, poiché si tratta propriamente di una corrispondenza, del resto per nulla arbitraria, ma perfettamente fondata, quantunque i nostri contemporanei siano abituati a disconoscerne le ragioni profonde.

« In questa dimora di *Brahma* (*Brahma-pura*) », vale a dire nel centro vitale di cui abbiamo parlato, « vi è un piccolo loto, una dimora nella quale vi è una piccola cavità (*dahara*), occupata dall'Etere (*Âkâsha*); se si ricerca Ciò che risiede in questo luogo, Lo si conoscerà »[1]. In questo centro dell'individualità, non v'è soltanto, infatti, l'elemento etereo, principio degli altri quattro elementi sensibili, come potettero crederlo quelli che si fermarono al senso piú esteriore, vale a dire a quello che si riferisce unicamente al mondo corporeo, nel quale questo elemento rappresenta infatti la parte del principio, ma in un'accezione molto relativa, come questo stesso mondo è eminentemente relativo, ed è proprio questa accezione che bisogna trasporre analogicamente. Come « appoggio » per questa trasposizione è designato l'Etere, e la fine stessa del testo l'indica espressamente,

[1] *Chhândogya Upanishad*, 8°, Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 1.

poiché, se non si trattasse di altra cosa in realtà, evidentemente niente vi sarebbe da ricercare; aggiungeremo ancora che il loto e la cavità di cui si tratta devono essere anche rilevati simbolicamente, non dovendosi intendere letteralmente una tale « localizzazione », quando si oltrepassa il punto di vista dell'individualità corporea, poiché le altre modalità non sono piú sottomesse alla condizione spaziale.

Non si tratta veramente neanche soltanto dell'« anima vivente » (*jîvâtmâ*), vale a dire della manifestazione particolare del « Sé » nella vita (*jîva*), dunque nell'individuo umano, considerato piú specialmente nell'aspetto vitale che esprime una delle condizioni d'esistenza che propriamente definiscono il suo stato, e che, d'altronde, si riferisce all'insieme delle sue modalità. Infatti, metafisicamente, questa manifestazione non dev'essere considerata separatamente dal suo principio, vale a dire dal « Sé »; se questo, nell'esistenza individuale, dunque in modo illusorio, appare come *jîva*, esso è *Âtmâ* nella realtà suprema. « Quest'*Âtmâ*, che sta nel cuore, è piú piccolo di un chicco di riso, piú piccolo di un chicco d'orzo, piú piccolo d'un chicco di mostarda, piú piccolo di un chicco di miglio; piú piccolo del germe racchiuso in un chicco di miglio; quest'*Âtmâ*, che sta nel cuore, è anche piú grande della terra (il dominio della manifestazione grossolana), piú grande dell'atmosfera (il dominio della manifestazione sottile), piú grande del cielo (il dominio della manifestazione informale), piú grande di tutti questi mondi insieme (vale a dire oltre tutta la manifestazione, essendo l'incondizionato) »[1]. L'analo-

[1] *Chhândogya Upanishad*, 3° Prapâthaka, 14° Khanda, shruti 3. – È d'uopo ricordare a questo proposito la parabola del Vangelo: « Il

gia, infatti, come precedentemente abbiamo visto, dovendo applicarsi in senso inverso, come l'immagine di un oggetto in uno specchio è invertita per l'oggetto, quello che è il primo od il piú grande nell'ordine principiale è, per lo meno apparentemente, l'ultimo od il piú piccolo nell'ordine della manifestazione[1]. Per rendere la cosa piú chiara, prenderemo dei termini di paragone nelle matematiche: il punto geometrico è nulla quantitativamente, né occupa spazio, quantunque sia il principio per cui è prodotto tutto lo spazio, che è lo sviluppo delle sue proprie virtualità[2]; cosí parimenti l'unità

Regno dei Cieli è simile ad un granello di senapa che un uomo prende e semina nel suo campo; esso è il piú piccolo di tutti i semi; ma quando è cresciuto, è maggiore di tutti gli altri legumi e diviene albero, tanto che gli uccelli del cielo vengono a riposarsi sui suoi rami » (*S. Matteo*, XIII, 31 e 32). Quantunque il punto di vista sia sicuramente differente, facilmente si capirà come la concezione del « Regno dei Cieli » possa trasporsi metafisicamente: la crescita dell'albero è lo sviluppo delle possibilità; gli « uccelli del cielo », che rappresentano gli stati superiori dell'essere, ricordano un simbolismo simile usato in un altro testo delle *Upanishad*: « Due uccelli, compagni inseparabili, stanno su uno stesso albero; l'uno mangia il frutto dell'albero, l'altro guarda ma non mangia » (*Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 1° Khanda, shruti 1; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 4° Adhyâya, shruti 6). Il primo di questi due uccelli è *jîvâtmâ*, implicato nel dominio dell'azione e delle sue conseguenze; il secondo è *Âtmâ* incondizionato, cioè pura Conoscenza; essi sono inseparabilmente uniti, poiché entrambi non si distinguono che in modo illusorio.

[1] Ritroviamo la stessa cosa nettissimamente espressa nel Vangelo: « Gli ultimi saranno i primi ed i primi saranno gli ultimi » (*S. Matteo*, XX, 16).

[2] Ad un certo punto di vista piú esteriore, quello della geometria ordinaria ed elementare, notiamo che, per spostamento continuo, il punto produce la linea, la linea la superficie, questa produce il volume; ma, in senso inverso, la superficie è l'intersezione di due volumi, la linea è l'intersezione di due superficie, il punto è l'intersezione di due linee.

aritmetica è il piú piccolo dei numeri se la si considera come posta nella loro molteplicità, ma è il piú grande in principio, poiché li contiene tutti virtualmente e ne produce l'intera serie con la sola ripetizione indefinita di se stessa. Il « Sé » sta potenzialmente nell'individuo, finché non è realizzata l'« Unione »[1], perciò è paragonabile ad un grano o ad un germe; ma l'individuo e l'intera manifestazione esistono soltanto per esso ed hanno realtà solo perché partecipano alla sua essenza, mentre esso oltrepassa immensamente l'intera manifestazione, essendo il Principio unico delle cose.

Se diciamo che il « Sé » è potenzialmente nell'individuo e che l'« Unione » esiste solo virtualmente prima della realizzazione, si capisce che questo deve intendersi dal punto di vista dell'individuo stesso. Infatti, il « Sé » non è pregiudicato da contingenze, perché è essenzialmente incondizionato; è immutabile nella sua « permanente attualità », perciò non è affatto potenziale. Cosí è bene aver cura di distinguere « potenzialità » e « possibilità »: la prima indica l'attitudine per un certo sviluppo e presuppone una possibile « attualizzazione », può dunque riferirsi solamente al « divenire » od alla manifestazione; invece, le possibilità, considerate nello stato principiale e non-manifestato, che esclude ogni « divenire », non potrebbero affatto essere riguar-

[1] In realtà, d'altronde, è l'individuo che è nel « Sé », e l'essere ne prende effettivamente coscienza quando l'« Unione » è realizzata; ma questa presa di coscienza implica la liberazione dalle limitazioni che costituiscono l'individualità come tale, e che, piú generalmente, condizionano l'intera manifestazione. Quando parliamo del « Sé » come in un certo modo nell'individuo, il nostro punto di vista è quello della manifestazione; anche qui si tratta dunque d'una applicazione del senso inverso.

date come potenziali. Soltanto per l'individuo, le possibilità che l'oltrepassano appaiono potenziali, appunto perché, finquando si considera in modo « separativo », come se avesse in sé il suo proprio essere, ciò che può raggiungere è propriamente un riflesso (*âbhâsa*), e non queste possibilità stesse; quantunque ciò sia soltanto un'illusione, possiamo comunque affermare che queste possibilità restano sempre potenziali per l'individuo; finché si è tale, infatti, non le si può raggiungere, e, quando esse sono realizzate, non vi è piú veramente l'individualità, come lo spiegheremo piú completamente parlando della « Liberazione ». Ma è bene ormai porci di là dal punto di vista individuale, al quale, anche considerandolo illusorio, non disconosciamo la realtà di cui è suscettibile nel suo ordine; quand'anche noi consideriamo l'individuo, è sempre per scorgerlo essenzialmente dipendente dal Principio, unico fondamento di questo realtà, ed in quanto s'integra, virtualmente od effettivamente, all'essere totale; metafisicamente, tutto deve in definitiva riferirsi al Principio, che è il « Sé ».

Cosí, al punto di vista fisico, quello che risiede nel centro vitale è l'Etere; al punto di vista psichico, è l'« anima vivente »; fin qui non oltrepassiamo il dominio delle possibilità individuali; ma anche e soprattutto, al punto di vista metafisico, quel che risiede nel centro vitale è il « Sé » principiale ed incondizionato. È dunque veramente lo « Spirito Universale » (*Âtmâ*), che è in realtà *Brahma* stesso, il Supremo Ordinatore »; cosí è pienamente giustificato di qualificare questo centro come *Brahma-pura*. Ora *Brahma*, inteso in tal modo nell'uomo (e lo si potrebbe considerare similmente in rapporto ad ogni stato dell'essere), è chiamato *Purusha*,

perché riposa o risiede nell'individualità (si tratta, lo ripetiamo ancora, dell'individualità integrale, non semplicemente dell'individualità ristretta alla sua modalità corporea) come in una città (*puri-shaya*), poiché *pura*, nel senso proprio e letterale, significa « città » [1].

Nel centro vitale, residenza di *Purusha*, « il sole non brilla e nemmeno la luna e le stelle ed i lampi; meno ancora questo fuoco visibile (l'elemento igneo sensibile, o *Têjas*, di cui la visibilità è la qualità propria); tutto brilla dopo l'irraggiamento di *Purusha* (riflettendo la sua chiarezza); e questo tutto (l'individualità integrale, considerata come « miçrocosmo ») è illuminato dal suo splendore » [2]. Parimenti si legge nella *Bhagavad-Gîtâ* [3]: « Bisogna ricercare il luogo (simbolizzante uno stato) da cui non è piú possibile un ritorno (alla manifestazione), e rifugiarsi nel *Purusha* primordiale donde è venuto l'impulso originale (della manifestazione universale)...

[1] Questa spiegazione della parola *Purusha* non deve essere indubbiamente considerata una derivazione etimologica; essa rileva del *Nirukta*, vale a dire d'una interpretazione che principalmente si basa sul valore simbolico degli elementi di cui sono composte le parole; questo genere d'interpretazione, per lo piú incompreso dagli orientalisti, è abbastanza paragonabile con quello che si riscontra nella *Qabbalah* ebraica; non era nemmeno interamente sconosciuto dai Greci, e ve ne sono esempî nel *Cratilo* di Platone. – Quanto al significato di *Purusha*, facciamo notare che *puru* esprime un'idea di « pienezza ».

[2] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 5ª Vallî, shruti 15; *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, 2° Khanda, shruti 10; *Shwêtâshwatara Upanishad*, 6° Adhyâya, shruti 14.

[3] È noto che la *Bhagavad-Gîtâ* è un episodio del *Mahâbhârata*, ed a questo proposito ricorderemo che gli *Itihâsa*, vale a dire il *Râmâyana* ed il *Mahâbhârata*, che fanno parte della *Smriti*, non sono punto veramente semplici « poemi epici » nel senso « profano » degli Occidentali.

Questo luogo, né il sole, né la luna, né il fuoco lo rischiara; là è il mio soggiorno supremo »[1]. *Purusha* è rappresentato come una luce (*jyotis*), perché la luce simbolizza la Conoscenza, ed esso è la sorgente di ogni altra luce, che in fondo è il suo riflesso, poiché la conoscenza relativa non può esistere che per partecipazione, sia pure indiretta e lontana, all'essenza della Conoscenza suprema. Nella luce di questa Conoscenza, tutte le cose sono in perfetta simultaneità, poiché, principialmente, non può esservi che un « eterno presente », l'immutabilità escludendo ogni successione; i rapporti delle possibilità che, in sé, sono eternamente contenute nel Principio non si traducono in modo successivo (ciò che non significa necessariamente temporale) che nell'ordine del manifestato. « Questo *Purusha*, della grandezza d'un pollice (*angushtha-mâtra*, espressione che non deve intendersi letteralmente, come una dimensione spaziale, ma che si riferisce alla stessa idea del paragone con un chic-

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 4 e 6. – Si può scorgere in questi testi una interessante similitudine con questo passo della descrizione della « Gerusalemme Celeste » nell'*Apocalisse*, XXI, 23: « E questa città non ha bisogno d'essere rischiarata dal sole né dalla luna, poiché l'illumina la gloria di Dio e l'Agnello è il suo luminare ». Si può scorgere da ciò che la « Gerusalemme Celeste » non è poi senza rapporto con la « città di *Brahma* »; per chi non ignori la relazione che unisce l'« Agnello » del simbolismo cristiano all'*Agni* vêdico, il riavvicinamento è ancora piú significativo. – Senza poter insistere su quest'ultimo punto, diremo, per evitare ogni falsa interpretazione, che non pretendiamo affatto stabilire una relazione etimologica fra *Agnus* ed *Ignis* (l'equivalente latino di *Agni*); ma siffatti riavvicinamenti, come quello che esiste fra queste due parole, rappresentano spesso una parte importante nel simbolismo; del resto, per noi, a questo proposito, niente vi è di fortuito: ciò che è deve avere la sua ragione d'essere anche per le forme del linguaggio. Conviene ancora notare, nello stesso riguardo, che il veicolo d'*Agni* è un ariete.

co)[1], è d'una luminosità chiara come un fuoco senza fumo (senza alcun miscuglio d'oscurità o d'ignoranza); è il maestro del passato e del futuro (essendo eterno, dunque onnipresente, in modo che contiene attualmente tutto ciò che appare come passato e futuro, per un qualunque momento della manifestazione; questo, d'altronde, si può trasporre al di fuori del modo speciale di successione che è propriamente il tempo); esso è oggi (nello stato attuale che costituisce l'individualità umana) e sarà domani (ed in tutti i cicli o stati d'esistenza) tale quale è (in sé, principialmente da ogni eternità) »[2].

[1] Si potrebbe anche, a questo proposito, stabilire un paragone con l'« endogenia dell'Immortale » della tradizione taoista.

[2] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 4ª Vallî, shruti 12 e 13: – Nell'esoterismo islamico, la stessa idea è espressa in termini quasi identici da Mohyiddin ibn Arabi nel suo *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*): « Egli (*Allah*) è ora tale com'era (da tutta l'eternità), tutti i giorni nello stato di Creatore Sublime ». La sola differenza verte sull'idea di « creazione », propria alle dottrine tradizionali che, almeno parzialmente, si riattaccano al Giudaismo; ciò non è d'altronde in fondo che un modo speciale d'esprimere ciò che si riferisce alla manifestazione universale ed alla sua relazione col Principio.

Una traduzione del *Trattato dell'Unità* (*Risâlatu-l-Ahadiyah*) è stata pubblicata nei fascicoli 7 e 8 della *Rivista di Studi Tradizionali* (*N. d. Ed.*).

IV

PURUSHA E PRAKRITI

Considereremo ora *Purusha*, non piú in se stesso, ma in rapporto alla manifestazione, per meglio rilevare in seguito come può essere inteso sotto molteplici aspetti, anche essendo uno in realtà. Diremo dunque che *Purusha*, perché la manifestazione si produca, deve entrare in correlazione con un altro principio, quantunque questa correlazione, relativamente al suo aspetto piú elevato (*uttama*), sia inesistente, e non vi sia realmente altro principio, se non in senso relativo, al di fuori del Principio Supremo; ma, quando si tratta della manifestazione, anche principialmente, già siamo nella relatività. Il correlativo di *Purusha* è allora *Prakriti*, la sostanza primordiale indifferenziata, il principio passivo, rappresentato come femminile, mentre *Purusha*, chiamato anche *Pumas*, è il principio attivo, cioè maschile; e, mentre sono entrambi non-manifestati, tuttavia sono i due poli della manifestazione. L'unione di questi due principî complementari produce lo sviluppo integrale dello stato individuale umano, e ciò relativamente ad ogni individuo; potrebbe lo stesso asserirsi per tutti gli stati manifestati dell'essere, diversi da quello umano, poiché, se dobbiamo piú specialmente studiare questo stato, è bene

mai dimenticare che è solo uno stato fra gli altri; è necessario anche ricordare che *Purusha* e *Prakriti* ci appaiono risultanti in qualche modo da una polarizzazione dell'essere principiale non al limite della sola individualità umana, ma invece al limite della totalità degli stati manifestati, in molteplicità indefinita[1].

Se, invece di considerare isolatamente ogni individuo, esaminiamo l'insieme del dominio formato da un grado determinato dell'Esistenza, quale il dominio individuale dove si dispiega lo stato umano, o qualsiasi altro analogo dell'esistenza manifestata, definito similmente da un certo insieme di condizioni speciali e limitative, *Purusha*, per un tale dominio (comprendente tutti gli esseri che vi sviluppano le loro possibilità di manifestazione corrispondenti, tanto successivamente quanto simultaneamente), è assimilato a *Prajâpati*, il « Signore degli esseri prodotti », espressione di *Brahma* stesso, in quanto è concepito come Volontà Divina e Ordinatore Spremo[2]. Questa Volontà si manifesta piú particolarmente, in ogni ciclo speciale d'esistenza, come il *Manu* di questo ciclo, che ad esso dà la sua Legge (*Dharma*);

[1] Crediamo opportuno richiamare l'attenzione del lettore sulla parola « indefinito », che qui, come d'altronde ogni qualvolta essa è usata nelle opere del Guénon, ha un senso ben preciso. L'« indefinito », infatti, procedendo dal finito, ne è l'estensione o lo sviluppo; non può avere dunque comune misura con l'Infinito, da cui lo si deve ben distinguere. Del resto, per tutti gli altri sviluppi che da ciò derivano, rimandiamo i lettori all'altra opera del Guénon: *Les Etats multiples de l'être.* (N. d. t.).

[2] *Prajâpati* è anche *Vishwakarma,* il « principio costruttivo universale »; il suo nome e la sua funzione sono suscettibili d'altronde di riferimenti multipli e piú o meno specializzati, secondo che li si riferisca o non alla considerazione di tale o tal'altro ciclo o stato determinato.

infatti, *Manu*, già l'abbiamo altrove spiegato, non deve affatto essere considerato un personaggio né un « mito », ma invece un principio, propriamente l'Intelligenza cosmica, immagine riflessa di *Brahma* (ed in realtà una con Lui), che si esprime come il Legislatore primordiale ed universale[1]. Nello stesso modo che *Manu* è il prototipo dell'uomo (*mânava*), la coppia *Purusha-Prakriti*, in rapporto ad uno stato d'essere determinato, può equivalere, nel dominio di esistenza che corrisponde a questo stato, a quello che per l'esoterismo islamico è l'« Uomo Universale » (*El-Insânul-kâmil*)[2], concezione che può d'altronde essere poi estesa a tutto l'insieme degli stati manifestati, e che allora stabilisce l'analogia costitutiva della manifestazione universale e della sua modalità individuale umana[3], o, per usare il linguaggio di certe scuole occidentali, del « macrocosmo » e del « microcosmo »

Ora, è indispensabile aggiungere che la concezione

[1] È interessante notare che, in altre tradizioni, il Legislatore primordiale è anche designato con nome la cui radice è la stessa di quella del *Manu* indú: tali sono, specialmente, il *Menes* degli Egiziani ed il *Minos* dei Greci; è dunque un errore considerare questi nomi come quelli di personaggi storici.

[2] È l'*Adam Qadmon* della *Qabbalah* ebraica; è anche il « Re » (*Wang*) della tradizione estremo-orientale (*Tao-te-king*, XXV).

[3] Ricorderemo che su questa analogia si fonda essenzialmente l'istituzione delle caste. – Sulla parte di *Purusha* considerato dal punto di vista che qui indichiamo, vedi specialmente il *Purusha-Sûkta* del *Rig-Vêda*, X, 90. – *Vishwakarma*, aspetto o funzione dell'« Uomo Universale », corrisponde al « Grande Architetto dell'Universo » delle iniziazioni occidentali.

[4] Questi termini appartengono propriamente all'Ermetismo e sono di quelli per i quali stimiamo non avere a preoccuparci dell'uso piú o meno abusivo che ne hanno fatto i pseudo-esoteristi contemporanei.

della coppia *Purusha-Prakriti* non ha rapporti con qualsiasi « dualismo », e che, in particolare, è totalmente differente dal dualismo « spirito-materia » della filosofia occidentale moderna, la cui origine è in realtà imputabile alle concezioni cartesiane. *Purusha* non può corrispondere alla nozione filosofica di « spirito », e l'abbiamo già indicato a proposito della designazione d'*Âtmâ* in quanto « Spirito Universale », accettabile a condizione d'essere intesa in un senso affatto differente da quello; malgrado le asserzioni di gran numero d'orientalisti, *Prakriti* corrisponde ancora meno alla nozione di « materia », che, d'altronde, è tanto completamente estranea al pensiero indú da non esservi in sanscrito una parola con la quale possa tradursi, neanche approssimativamente, ciò che prova che una tale nozione non è veramente fondamentale. Del resto, è probabilissimo che gli stessi Greci non avessero la nozione della materia dei moderni, sia filosofi che fisici; in ogni caso, il senso della parola ὕλη per Aristotele è infatti quello di « sostanza » in tutta la sua universalità, e εἶδος (che la parola « forma » rende molto male in italiano, per gli equivoci a cui può facilmente dar luogo) corrisponde non meno esattamente all'« essenza » correlativa di questa « sostanza ». Infatti, le parole « essenza » e « sostanza », nella loro piú ampia accezione, sono forse, nelle lingue occidentali, quelle che meglio rendono l'idea della concezione di cui si tratta, concezione d'ordine molto piú universale di quella di « spirito » e « materia », e di cui quest'ultima ne rappresenta tutt'al piú un aspetto particolarissimo, una specificazione in rapporto ad un determinato stato d'esistenza, fuori del quale cessa interamente d'essere valida, invece di essere riferibile all'inte-

gralità della manifestazione universale, come la concezione di « essenza » e di « sostanza ». È ancora necessario aggiungere che la distinzione di queste ultime, per primordiale che sia in rapporto a tutt'altra, non per questo è meno relativa; essa è la prima delle dualità, quella dalla quale derivano tutte le altre direttamente od indirettamente, e da dove propriamente ha principio la molteplicità; ma questa dualità non è l'espressione d'una irriducibilità assoluta, che non potrebbe affatto trovarsi, poiché è l'Essere Universale che si polarizza in « essenza » ed in « sostanza », relativamente alla manifestazione di cui è il principio, senza peraltro che la sua intima unità ne sia affatto alterata. Ricorderemo a proposito che il *Vêdânta*, appunto perché puramente metafisico, è essenzialmente la « dottrina della non-dualità » (*adwaita-vâda*)[1]; se il *Sânkhya* può sembrare « dualista » a chi non l'ha capito, ciò dipende dal suo punto di vista che si ferma alla considerazione della prima dualità, ciò che però non gl'impedisce di ammettere quello che l'oltrepassa, contrariamente alle concezioni sistematiche, prerogativa dei filosofi.

Preciseremo che cos'è *Prakriti*, il primo dei venticinque principî (*tattwa*) enumerati dal *Sânkhya*; ma abbiamo dovuto rilevare *Purusha* prima di *Prakriti*, poiché è inammissibile che il principio plastico o sostanziale

[1] Abbiamo spiegato, nell'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, che non bisogna confondere questo « non-dualismo » con il « monismo », che, come il « dualismo », sotto qualunque forma, è di ordine semplicemente filosofico e non metafisico; questa concezione metafisica non può nemmeno assimilarsi al « panteismo », poiché quest'ultima denominazione, quando è usata in senso ragionevole, sempre implica un certo « naturalismo », propriamente antimetafisico.

(nello stretto senso etimologico della parola, che esprime il « *substratum* universale », vale a dire l'appoggio di tutta la manifestazione)[1] sia dotato di « spontaneità », poiché è puramente potenziale e passivo, atto a qualunque determinazione, ma non possedendone attualmente alcuna. *Prakriti* non può dunque essere veramente causa per se stessa (alludiamo alla « causalità efficiente »), al di fuori dell'azione o piuttosto dell'influenza del principio essenziale o *Purusha*, che si potrebbe chiamare il « determinante » della manifestazione; tutte le cose manifestate sono prodotte da *Prakriti*, di cui sono determinazioni o modificazioni, però, senza la presenza di *Purusha*, queste produzioni sarebbero sprovviste di ogni realtà. L'opinione per la quale *Prakriti* sarebbe sufficiente a se stessa come principio della manifestazione non potrebbe essere dedotta che da una concezione completamente erronea del *Sânkhya* proveniente semplicemente dal fatto che, in questa dottrina, ciò che è chiamato « produzione » è sempre considerato esclusivamente dal lato « sostanziale », e fors'anche dall'essere *Purusha* enumerato quale venticinquesimo *tattwa*, d'altronde interamente indipendente dagli altri, che comprendono *Prakriti* e tutte le sue modificazioni; una simile opinione, del resto, sarebbe formalmente contraria all'insegnamento del *Vêda*.

[1] Aggiungiamo, per evitare ogni possibilità d'erronee interpretazioni, che il senso da noi attribuito alla parola « sostanza » non è affatto quello usato anche da Spinoza; per un effetto della confusione « panteista », egli in realtà adopera questa parola per designare l'Essere Universale stesso, almeno nella misura in cui è capace di concepirlo: in realtà, l'Essere Universale è di là dalla distinzione di *Purusha* e *Prakriti*, che si unificano in esso come nel loro principio comune.

Mûla-Prakriti è la « Natura primordiale » (in arabo *El-Fitrah*), radice d'ogni manifestazione (*mûla* significa infatti « radice »); essa è anche qualificata come *Pradhâna*, vale a dire « ciò che è posto prima d'ogni cosa », contenendo in potenza tutte le determinazioni; secondo i *Purâna* è identificata a *Mâyâ*, concepita « madre delle forme ». È indifferenziata (*avyakta*), « indistinguibile », non avendo parti, né essendo dotata di qualità, solo potendo essere indotta per i suoi effetti, poiché non la si potrebbe percepire in se stessa, produttiva senza essere essa stessa produzione. « Essendo radice, è senza radice, poiché non sarebbe radice, se essa stessa ne avesse » [1]. « *Prakriti*, radice di tutto, non è produzione. Sette principî, il grande (*Mahat*, che è il principio intellettuale o *Buddhi*) e gli altri (*ahankâra* o la coscienza individuale, che genera la nozione dell'« io », ed i cinque *tanmâtra* o determinazioni essenziali delle cose), sono contemporaneamente produzioni di (*Prakriti*) e produttivi (in rapporto ai seguenti). Sedici (gli undici *indriya* o facoltà di sensazione e d'azione, non escludendovi il *manas* o « mentale », ed i cinque *bhûta* od elementi sostanziali e sensibili) sono produzioni (improduttive). *Purusha* non è né produzione, né produttivo (in se stesso) » [2], quantunque la sua azione, o meglio la sua attività « non-agente », secondo una espressione della tradizione estremo-orientale, determini essenzialmente tutto ciò che è produzione sostanziale in *Prakriti* [3].

[1] *Sânkhya-Sûtra*, 1° Adhyâya, sûtra 67.

[2] *Sânkhya-Kârikâ*, shloka 3.

[3] Colebrooke (*Essais sur la Philosophie des Hindous*, tradotti in francese da G. Pauthier, *1ʳ Essai*) ha significato con ragione la concordanza notevole che esiste fra l'ultimo passo citato ed i seguenti,

Aggiungeremo, per completare queste nozioni, che *Prakriti*, pure essendo necessariamente una nella sua « indistinzione », contiene in sé una triplicità che, attualizzandosi per l'influenza « ordinatrice » di *Purusha*, produce le sue multiple determinazioni. Infatti, possiede tre *guna* o qualità costitutive, che sono in perfetto equilibrio nella sua indifferenziazione primordiale; ogni manifestazione o modificazione della sostanza rappresenta una rottura di quest'equilibrio, e gli esseri, nei loro differenti stati di manifestazione, partecipano dei tre *guna* per gradi diversi e, per cosí dire, secondo proporzioni indefinitamente variate. Questi *guna* non sono dunque stati, ma condizioni dell'Esistenza universale, alle quali sono sottomessi tutti gli esseri manifestati, e che è bene aver cura di distinguere dalle condizioni speciali che determinano e definiscono tale o tal'altro stato o modo della manifestazione. I tre *guna* sono: *sattwa*, la

estratti dal trattato *De Divisione Naturae* di Scoto Erigena: « La divisione della Natura mi sembra dover esser stabilita in quattro differenti specie, di cui la prima è ciò che crea e non è creato; la seconda, ciò che è creato e crea a sua volta; la terza, ciò che è creato e non crea; e la quarta infine, ciò che non è creato e nemmeno crea » (Libro I). « Ma la prima specie e la quarta (rispettivamente assimilabili a *Prakriti* ed a *Purusha*) coincidono (si confondono o piuttosto s'uniscono) nella Natura Divina, poiché questa può esser detta creatrice ed increata, come essa è in sé, ma ugualmente né creatrice né creata, poiché, essendo infinita, non può niente produrre che le sia esteriore, e nemmeno vi è possibilità alcuna che essa non sia in sé e per sé » (Libro III). Si noterà tuttavia la sostituzione dell'idea di « creazione » a quella di « produzione »; d'altra parte, l'espressione « Natura Divina » non è perfettamente adeguata, poiché ciò che designa è propriamente l'Essere Universale: in realtà, è *Prakriti* che è la Natura primordiale, e *Purusha*, essenzialmente immutabile, è al di fuori della Natura, il cui nome stesso esprime un'idea di « divenire ».

conformità all'essenza pura dell'Essere (*Sat*), che è identificata alla Luce intelligibile od alla Conoscenza, ed è rappresentata come una tendenza ascendente; *rajas*, l'impulso espansivo, secondo il quale l'essere si sviluppa in un certo stato e, in qualche modo, ad un livello determinato dell'esistenza; infine, *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza, e rappresentata come una tendenza discendente. Ci limiteremo per ora a queste definizioni, che abbiamo già indicate altrove; non è qui il luogo per esporre piú completamente queste considerazioni, che si allontanano qualche poco dal nostro soggetto, né parlare delle applicazioni diverse alle quali esse dànno luogo, specialmente per ciò che concerne la teoria cosmologica degli elementi; questi sviluppi troveranno miglior posto in altri studî.

V

PURUSHA INALTERATO DALLE MODIFICAZIONI INDIVIDUALI

Secondo la *Bhagavad-Gîtâ*, « vi sono nel mondo due *Purusha*, l'uno distruttibile, l'altro indistruttibile: il primo è ripartito fra tutti gli esseri, l'altro è l'immutabile. Ma vi è un altro *Purusha*, il piú alto (*uttama*), che si chiama *Paramâtmâ*, e che, Signore imperituro, penetra e sostiene questi tre mondi (la terra, l'atmosfera, il cielo, che rappresentano i tre gradi fondamentali fra i quali si dividono tutti i modi della manifestazione). Ora, poiché supero il distruttibile ed anche l'indistruttibile (quale Principio Supremo dell'uno e dell'altro), io sono celebrato nel mondo e nel *Vêda* col nome di *Purushottama* » [1]. Fra i primi due *Purusha*, il « distruttibile » è *jîvâtmâ*, la cui esistenza distinta è infatti transitoria e contingente come quella della stessa individualità; l'« indistruttibile » è *Âtmâ* in quanto personalità, principio permanente dell'essere in tutti i suoi stati di manifestazione [2]; quanto al terzo, ed il testo espressa-

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 16 a 18.

[2] Sono « i due uccelli che stanno su uno stesso albero », secondo i testi delle *Upanishad*, citati in una nota precedente. D'altra parte, anche nella *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 6ª Vallî, shruti 1, si parla d'un albero, ma questi riferimenti simbolici sono allora « macroco-

mente lo dichiara, è *Paramâtmâ*, di cui la personalità è una determinazione primordiale, come precedentemente l'abbiamo spiegato. Quantunque la personalità sia realmente di là dal dominio della molteplicità, si può tuttavia, in un certo modo, parlare di una personalità per ogni essere (si tratta naturalmente dell'essere totale, e non di uno stato considerato isolatamente): perciò il *Sânkhya*, il cui punto di vista mai s'eleva a *Purushottama*, spesso rileva *Purusha* come multiplo; ma si deve notare che, anche in questo caso, il suo nome è sempre usato al singolare, per affermare nettamente la sua unità essenziale. Il *Sânkhya* non ha dunque comunanze con un « monadismo » del genere di quello del Leibnitz, nel quale, d'altronde, la « sostanza individuale » è considerata un tutto completo, una specie di sistema chiuso, concezione incompatibile con nozioni d'ordine veramente metafisico.

Purusha, considerato identico alla personalità, « è per cosí dire[1] una parte (*ansha*) del Supremo Ordina-

smici », non piú « microcosmici »: « Il mondo è come un fico perpetuo (*ashwattha sanâtana*) di cui la radice è rivolta in alto ed i cui rami sono infissi nella terra »; parimenti, nella *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1: « È un fico imperituro, la radice in alto ed i rami in basso, di cui gli inni del *Vêda* sono le foglie; quegli che lo conosce, conosce il *Vêda* ». La radice è in alto perché rappresenta il principio, ed i rami sono in basso perché rappresentano il dispiegarsi della manifestazione; la figura dell'albero è cosí capovolta, l'analogia dovendo usarsi, qui come dovunque, in senso inverso. Nei due casi l'albero è designato come il fico sacro (*ashwattha* o *pippala*); in questa forma od in un'altra, il simbolismo dell'« Albero del Mondo » è lungi dall'essere particolare all'India: la quercia dei Celti, il tiglio dei Germani, il frassino degli Scandinavi rappresentano esattamente la stessa cosa.

[1] La parola *iva* indica che si tratta di un paragone (*upamâ*) o d'un modo di parlare destinato a facilitare la comprensione, ma che non

tore (che, tuttavia, non ha realmente parti, essendo assolutamente indivisibile e "senza dualità"), come una scintilla l'è del fuoco (la cui natura è d'altronde interamente in ogni scintilla) »[1]. *Purusha* non è mai sottomesso alle condizioni che determinano l'individualità, e, anche nei suoi rapporti con questa, resta inalterato dalle modificazioni individuali (quali, per esempio, il piacere ed il dolore), che sono puramente contingenti ed accidentali, non essenziali all'essere, e che provengono tutte dal principio plastico, *Prakriti* o *Pradhâna*, come dalla loro unica radice. È da questa sostanza, che contiene in potenza tutte le possibilità di manifestazione, che le modificazioni sono prodotte nell'ordine manifestato, per lo sviluppo stesso di queste possibilità, o, per usare un linguaggio aristotelico, per il loro passaggio dalla potenza all'atto. « Qualsiasi modificazione (*parinâma*), dice Vijnâna-Bhikshu, dalla produzione originale del mondo (vale a dire d'ogni ciclo d'esistenza) alla sua dissoluzione finale, proviene esclusivamente da *Prakriti* e dai suoi derivati », vale a dire dai ventiquattro primi *tattwa* del *Sânkhya*.

Purusha è tuttavia il principio essenziale delle cose, poiché determina lo sviluppo delle possibilità di *Pra-*

dev'essere inteso alla lettera. – Ecco un testo taoista che esprime una idea similare: « Le norme di ogni specie, come quella che fa un corpo di piú organi (od un essere di piú stati),... sono altrettante partecipazioni del Rettore Universale. Queste partecipazioni non L'aumentano, né Lo diminuiscono, poiché sono comunicate da Lui, non distaccate da Lui » (*Tchoang-tseu*, cap. II; traduzione del P. Wieger, p. 217).

[1] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 43. – Ricordiamo che noi seguiamo principalmente, nella nostra interpretazione, il commento di Shankarâchârya.

kriti; ma esso mai entra nella manifestazione, per conseguenza le cose, in quanto sono considerate distintivamente, gli sono differenti, e nulla di ciò che le concerne come tali (costituendo quello che si può chiamare il « divenire ») potrebbe pregiudicare la sua immutabilità. « Cosí la luce solare o lunare (suscettibile di modificazioni multiple) sembra identica alla sua sorgente (la sorgente luminosa immutabile in se stessa), ma tuttavia essa ne è distinta (nella sua manifestazione esteriore, e parimenti le modificazioni o le qualità manifestate sono, come tali, distinte dal loro principio essenziale, poiché non possono affatto alterarlo). Come l'immagine del sole riflessa nell'acqua trema o vacilla, secondo le ondulazioni di questa, senza tuttavia pregiudicare le altre immagini riflesse, né, a piú forte ragione, l'orbe solare stesso, cosí le modificazioni di un individuo non alterano un altro individuo, né soprattutto il Supremo Ordinatore stesso »[1], che è *Purushottama*, ed al quale la personalità è realmente identica nella sua essenza, come ogni scintilla l'è al fuoco, considerato indivisibile nella sua natura intima.

È appunto l'« anima vivente » (*jîvâtmâ*) che qui è paragonata all'immagine del sole nell'acqua, poiché è il riflesso (*âbhâsa*), nell'individuale ed in rapporto ad ogni individuo, della Luce, principalmente una, dello « Spirito Universale » (*Âtmâ*); il raggio luminoso che fa esistere questa immagine e la unisce alla sua sorgente, è, come vedremo, l'intelletto superiore (*Buddhi*), che appartiene alla manifestazione informale[2]. Quanto all'ac-

[1] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 46 a 53.

[2] Bisogna notare che il raggio presuppone un ambiente di propa-

qua, che riflette la luce solare, è abitualmente il simbolo del principio plastico (*Prakriti*), l'immagine della « passività universale »; d'altronde, questo simbolismo, con lo stesso significato, è comune a tutte le dottrine tradizionali[1]. Tuttavia, bisogna qui restringere il suo senso generale, poiché *Buddhi*, pur essendo informale e sopra-individuale, è ancora manifestata, e, poi, deriva da *Prakriti* di cui è la prima produzione; l'acqua non può dunque qui rappresentare che l'insieme potenziale delle possibilità formali, vale a dire il dominio della manifestazione in modo individuale, e cosí essa lascia fuori di

gazione (manifestazione in modo non-individualizzato), e che l'immagine presuppone un piano di riflessione (individualizzazione per le condizioni d'un certo stato d'esistenza).

[1] Si può a questo riguardo riferirsi in particolare al principio della *Genesi*, I, 2: « E lo Spirito Divino era portato sulla superficie delle Acque ». Nel passo citato vi è una nettissima indicazione in rapporto ai due principî complementari di cui parliamo, lo Spirito corrispondendo a *Purusha* e le Acque a *Prakriti*. Ad un differente punto di vista, ma non di meno collegato analogicamente al precedente, il *Ruahh Elohim* del testo ebraico è anche assimilabile a *Hamsa*, il Cigno simbolico, veicolo di *Brahmâ*, che cova il *Brahmânda* o l'« Uovo del Mondo », contenuto nelle Acque primordiali; bisogna notare che *Hamsa* è ugualmente il « soffio » (*spiritus*), ciò che è il senso primo di *Ruahh* in ebraico. Finalmente e specie al punto di vista della costituzione del mondo corporeo, *Ruahh* è l'Aria (*Vâyu*); se ciò non dovesse portarci a troppo lunghe considerazioni, potremmo dimostrare la perfetta concordanza fra la Bibbia ed il *Vêda*, per quel che concerne l'ordine dello sviluppo degli elementi sensibili. In ogni caso, si può trovare, in ciò che abbiamo detto, l'indicazione di tre sensi sovrapposti, che si riferiscono rispettivamente ai tre gradi fondamentali della manifestazione (informale, sottile, grossolana), che sono designati come i « tre mondi » (*Tribhuvana*) dalla tradizione indú. – Questi tre mondi figurano altresí nella *Qabbalah* ebraica con i nomi di *Beriah, Ietsirah*, *Asiah*; al di sopra di tutti sta *Atsiluth*, lo stato principiale della non-manifestazione.

sé quelle possibilità informali che, anche corrispondendo a stati di manifestazione, debbono tuttavia essere riferite all'Universale [1].

[1] Se si conserva al simbolo dell'acqua il significato generale che ad esso è proprio, l'insieme delle possibilità formali è designato come le « Acque inferiori », e quello delle possibilità informali come le « Acque superiori ». La separazione delle « Acque inferiori » e delle « Acque superiori », al punto di vista cosmogonico, si trova anche descritta nella *Genesi*, I, 6 e 7; bisogna notare che la parola *Maîm*, che designa l'acqua in ebraico, ha la forma del duale, ciò che, fra altri significati, può essere riferito al « duplice caos » delle possibilità formali ed informali allo stato potenziale. Le Acque primordiali, prima della separazione, sono la totalità delle possibilità di manifestazione, in quanto costituisce l'aspetto potenziale dell'Essere Universale, vale a dire propriamente *Prakriti*. Lo stesso simbolismo offre ancora un altro senso superiore, che si ottiene trasponendolo di là dall'Essere stesso: le Acque rappresentano allora la Possibilità Universale, considerata in modo assolutamente totale, vale a dire in quanto abbraccia contemporaneamente, nella sua Infinità, il dominio della manifestazione e quello della non-manifestazione. Quest'ultimo senso è il piú elevato; al grado immediatamente inferiore, nella polarizzazione primordiale dell'Essere, vi è *Prakriti*, con la quale siamo ancora nel principio della manifestazione. Inoltre, seguitando a percorrere altri gradi inferiori, possiamo considerare i tre gradi di questa, come precedentemente l'abbiamo fatto: avremo allora, per i due primi, il « duplice caos » di cui già abbiamo parlato, e finalmente, per il mondo corporeo, l'Acqua in quanto elemento sensibile (*Ap*), quest'ultima trovandosi d'altronde già implicitamente contenuta, come tutto ciò che appartiene alla manifestazione grossolana, nel dominio delle « Acque inferiori », poiché la manifestazione sottile rappresenta la parte del principio immediato e relativo in rapporto a questa manifestazione grossolana. – Quantunque queste spiegazioni siano un po' lunghe, crediamo che non saranno inutili per far comprendere, con esempî, come si possa considerare una pluralità di significati e di applicazioni nei testi tradizionali.

VI

I GRADI DELLA MANIFESTAZIONE INDIVIDUALE

Noi dobbiamo ora enumerare i diversi gradi della manifestazione di *Âtmâ*, considerato come la personalità, in quanto questa manifestazione costituisce l'individualità umana; e possiamo ben dire che essa la costituisce effettivamente, poiché l'individualità non avrebbe esistenza se fosse separata dal suo principio, che è la personalità. Tuttavia, il nostro modo d'esprimerci richiede una riserva: per la manifestazione d'*Âtmâ*, intendiamo la manifestazione riferita ad *Âtmâ*, come al suo principio essenziale; ma non bisognerebbe perciò credere che *Âtmâ* si manifesti in qualche modo, poiché mai entra nella manifestazione, che non può condizionarlo. In altre parole, *Âtmâ* è « Ciò per cui tutto è manifestato, senza che sia da nulla manifestato »[1]; per quel che segue mai bisognerà dimenticare quanto abbiamo detto. Ricorderemo ancora che *Âtmâ* e *Purusha* sono uno stesso ed unico principio, e che la manifestazione è prodotta da *Prakriti*, non da *Purusha*; ma, se il *Sânkhya* rileva soprattutto questa manifestazione come lo

[1] *Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 5 a 9; l'intero passo sarà riprodotto in seguito.

sviluppo o l'« attuazione » delle potenzialità di *Prakriti*, poiché il suo punto di vista è principalmente « cosmologico », non propriamente metafisico, il *Vêdânta* deve scorgervi altra cosa, considerando *Âtmâ*, che è fuori della modificazione e del « divenire », come il vero principio a cui tutto dev'essere infine riferito. Potremo dire che, a questo riguardo, v'è il punto di vista della « sostanza » e quello dell'« essenza », ed è il primo che rappresenta l'aspetto « cosmologico », poiché è quello della Natura e del « divenire »; ma, d'altra parte, la metafisica non si limita all'« essenza », concepita correlativa della « sostanza », e nemmeno all'Essere, nel quale questi due termini sono unificati; essa li supera entrambi, poiché s'estende anche a *Paramâtmâ* o *Purushottama*, il Supremo *Brahma*, perciò il suo punto di vista (per quanto quest'espressione possa ancora usarsi in tal caso) è veramente illimitato.

D'altra parte, quando parliamo dei differenti gradi della manifestazione individuale, facilmente si capisce che questi gradi corrispondono a quelli della manifestazione universale, per l'analogia costitutiva del « macrocosmo » e del « microcosmo », alla quale piú sopra alludevamo. Meglio ancora si capirà se si rifletta che tutti gli esseri manifestati sono ugualmente sottomessi alle condizioni generali che definiscono gli stati d'esistenza nei quali essi sono posti; se, considerando un essere qualunque, è impossibile isolarne realmente uno stato dall'insieme degli altri stati fra i quali, ad un determinato livello, gerarchicamente si colloca, similmente non si può, ad un altro punto di vista, isolare questo stato da ciò che appartiene, non piú allo stesso essere, ma allo stesso grado dell'Esistenza universale; cosí tutto è col-

legato in piú modi, sia nella stessa manifestazione, sia in quanto questa, formando un insieme unico nella sua molteplicità indefinita, si riattacca al suo principio, vale a dire all'Essere, e quindi al Principio Supremo. La molteplicità esiste secondo il suo modo proprio, quando essa è possibile, ma siffatto modo è illusorio, abbiamo già avuto l'occasione di precisare in qual senso (quello di una « minore realtà »), perché l'esistenza stessa di questa molteplicità ha per base l'unità, da cui essa è prodotta e nella quale è principialmente contenuta. Considerando in tal modo l'insieme della manifestazione universale, diremo che, nella stessa molteplicità dei suoi gradi e dei suoi modi, « l'Esistenza è unica », secondo una formula dell'esoterismo islamico; a questo proposito, faremo notare una differenza importante fra « unicità » e « unità »: la prima comporta la molteplicità come tale, la seconda ne è il principio (non la « radice », nel senso in cui questa parola è riferita solamente a *Prakriti*, ma in quanto contiene in sé tutte le possibilità di manifestazione, tanto « essenzialmente » « quanto « sostanzialmente »). Dunque l'Essere è propriamente uno, ed è l'Unità stessa[1], in senso metafisico d'altronde, non in senso matematico, poiché siamo ormai di là dalla quantità: fra l'Unità metafisica e l'unità matematica, vi è analogia, non identità; parimenti, quando si parla della molteplicità della manifestazione universale, non si tratta nemmeno di una molteplicità quantitativa, poiché la quantità è solamente una condizione speciale di certi stati manifestati. Infine, se l'Essere è uno, il Prin-

[1] È ciò che esprime anche l'adagio scolastico: *Esse et unum convertuntur.*

cipio Supremo è « senza dualità », come appresso vedremo: l'unità, infatti, è la prima di tutte le determinazioni, ma è già una determinazione, e, come tale, non potrebbe essere riferita propriamente al Principio Supremo.

Dopo queste indispensabili nozioni, ritorniamo alla considerazione dei gradi della manifestazione: è necessario innanzi tutto fare una distinzione, come già l'abbiamo veduto, fra la manifestazione informale e quella formale; ma, quando ci limitiamo all'individualità, si tratta sempre esclusivamente della seconda. Lo stato propriamente umano, parimenti che ogni altro stato individuale, appartiene interamente all'ordine della manifestazione formale, poiché è precisamente la presenza della forma, fra le condizioni d'un certo modo d'esistenza, che lo caratterizza come individuale. Se dunque consideriamo un elemento informale, questo sarà perciò un elemento sopra-individuale, e, quanto ai suoi rapporti con l'individualità umana, dovrà essere rilevato, non perché la costituisca o ne faccia parte ad un qualche titolo, ma perché collega l'individualità alla personalità. Infatti quest'ultima è non-manifestata, anche se è considerata piú specialmente come il principio degli stati manifestati, parimenti all'Essere, che, pur essendo propriamente il principio della manifestazione universale, è al di fuori e di là da questa manifestazione (ricordiamo qui il « motore immobile » d'Aristotele); ma, d'altra parte, la manifestazione informale è ancora principiale, in un senso relativo, in rapporto alla manifestazione formale; essa stabilisce cosí un legame fra questa ed il suo principio superiore non-manifestato, che, del resto, è il principio comune a questi due ordini di ma-

nifestazione. Parimenti, se si distingue poi, nella manifestazione formale od individuale, lo stato sottile e quello grossolano, il primo è, piú relativamente ancora, principiale in rapporto al secondo, e, poi, si colloca gerarchicamente fra quest'ultimo e la manifestazione informale. Si ha dunque, per una serie di principî di piú in piú relativi e determinati, un concatenamento contemporaneo logico ed ontologico (d'altronde i due punti di vista si corrispondono tanto che è impossibile separarli se non artificialmente), che va dal non-manifestato alla manifestazione grossolana, per l'intermediario della manifestazione informale, poi di quella sottile; questo è l'ordine generale che dev'essere seguito nello sviluppo delle possibilità di manifestazione, sia che si tratti del « macrocosmo » o del « microcosmo ».

Gli elementi di cui parleremo sono i *tattwa* enumerati dal *Sânkhya*, tranne s'intende il primo e l'ultimo, vale a dire *Prakriti* e *Purusha*; come abbiamo visto, fra questi *tattwa* gli uni sono considerati « produzioni produttive », gli altri « produzioni improduttive ». Una questione si presenta a proposito: questa divisione è equivalente a quella che abbiamo precisato per i gradi della manifestazione, oppure le corrisponde per lo meno in certo qual modo? Per esempio, se ci limitiamo al punto di vista dell'individualità, si potrebbe essere tentati di riferire i *tattwa* del primo gruppo allo stato sottile e quelli del secondo allo stato grossolano, tanto piú che, in un certo senso, la manifestazione sottile è produttrice di quella grossolana, mentre questa non è produttrice di nessun altro stato; ma le cose non vanno tanto semplicemente in realtà. Infatti, nel primo gruppo v'è soprattutto *Buddhi*, che è l'elemento informale al

quale poc'anzi alludevamo; quanto agli altri *tattwa* che vi si trovano congiunti, *ahankâra* ed i *tanmâtra*, essi appartengono infatti al dominio della manifestazione sottile. D'altra parte, nel secondo gruppo, i *bhûta* appartengono incontestabilmente al dominio della manifestazione grossolana, poiché sono gli elementi corporei; ma il *manas*, non essendo affatto corporeo, dev'essere riferito alla manifestazione sottile, per lo meno in se stesso, quantunque la sua attività si eserciti anche in rapporto alla manifestazione grossolana; gli altri *indriya* hanno in qualche modo un aspetto duplice, potendo essere considerati nello stesso tempo come facoltà e come organi, dunque psichicamente e corporalmente, vale a dire allo stato sottile ed a quello grossolano. Del resto, deve ben essere inteso che quanto è rilevato della manifestazione sottile, in tutto ciò, non è altro propriamente se non quel che concerne lo stato individuale umano, nelle sue modalità extra-corporee; e, quantunque queste siano superiori alla modalità corporea, in quanto ne contengono il principio immediato (nello stesso tempo che il loro dominio si prolunga molto piú oltre), tuttavia, se le si ricolloca nell'insieme dell'Esistenza universale, esse apparterranno ancora allo stesso grado di quest'Esistenza, nel quale è interamente compreso lo stato umano. La stessa osservazione si applica anche quando diciamo che la manifestazione sottile è produttrice di quella grossolana: perché ciò sia rigorosamente esatto, bisogna apportarvi, per quanto riguarda la prima, quella restrizione che già abbiamo indicato, poiché lo stesso rapporto non può esere stabilito per altri stati ugualmente individuali, ma non umani, ed interamente differenti per le loro condizioni (salvo la presenza della forma),

stati che tuttavia si è obbligati ad includere anche nella manifestazione sottile, quando l'individualità umana è presa per termine di paragone, come è necessario inevitabilmente farlo, anche rendendosi conto che questo stato è in realtà né piú né meno d'un qualsiasi altro.

Un'ultima osservazione è ancora necessaria: allorché si parla dell'ordine di sviluppo delle possibilità di manifestazione, o dell'ordine nel quale debbono essere enumerati gli elementi che corrispondono alle differenti fasi di questo sviluppo, bisogna aver cura di precisare che un tale ordine non implica che una successione puramente logica, che traduce d'altronde un collegamento ontologico reale, e che in nessun modo potrebbe parlarsi qui d'una successione temporale. Infatti, lo sviluppo nel tempo non corrisponde che ad una speciale condizione d'esistenza, che è una di quelle che definiscono il dominio nel quale è contenuto lo stato umano; e vi è una serie indefinita d'altri modi di sviluppo ugualmente possibili ed ugualmente compresi nella manifestazione universale. L'individualità umana non può dunque essere situata temporalmente in rapporto agli altri stati dell'essere, poiché essi, in modo generale, sono extra-temporali, e ciò anche quando si tratta di stati che ugualmente rilevano della manifestazione formale. Potremmo ancora aggiungere che certe estensioni dell'individualità umana, al di fuori della sua modalità corporea, già sfuggono al tempo, senza essere però sottratte alle altre condizioni generali dello stato al quale appartiene questa individualità, perciò esse si situano veramente in semplici prolungamenti di questo stesso stato; ed avremo senza dubbio l'occasione di spiegare, in altri studî, che tali prolungamenti possono precisamente essere rag-

giunti col sopprimere l'uno o l'altra delle condizioni il cui insieme completo definisce il mondo corporeo. Se cosí è, s'intende naturalmente che non potrebbe, a piú forte ragione, essere questione di fare intervenire la condizione temporale in quel che non appartiene piú allo stesso stato, né conseguentemente nei rapporti dello stato umano integrale con altri stati; e, ancora a piú forte ragione, non lo si può fare quando si tratta di un principio comune a tutti gli stati di manifestazione, o di un elemento che, anche se già manifestato, è superiore ad ogni manifestazione formale, come quello che prenderemo in esame in primo luogo.

VII

BUDDHI O L'INTELLETTO SUPERIORE

Il primo grado della manifestazione d'*Âtmâ*, usando questa parola nel senso già precisato nel capitolo precedente, è l'intelletto superiore (*Buddhi*), anche chiamato *Mahat* o il « grande principio »: è il secondo dei venticinque principî del *Sânkhya*, dunque la prima di tutte le produzioni di *Prakriti*. Questo principio è ancora d'ordine universale, poiché è informale; tuttavia, non bisogna dimenticare che già appartiene alla manifestazione, perciò procede da *Prakriti*; infatti ogni manifestazione, in qualunque grado la si considera, presuppone necessariamente questi due termini correlativi e complementari, *Purusha* e *Prakriti*, l'« essenza » e la « sostanza ». Non è men vero che *Buddhi* è in realtà di là dal dominio, non soltanto dell'individualità umana, ma di ogni stato individuale, qualunque esso sia; ciò giustifica il suo nome di *Mahat*; essa non è dunque mai individualizzata in realtà, e non è che allo stadio seguente che noi troveremo l'individualità effettuata con la coscienza particolare (o meglio « particolarista ») dell'« io ».

Buddhi, considerata in rapporto all'individualità umana od agli altri stati individuali, ne è dunque il

principio immediato, ma trascendente, come, al punto di vista dell'Esistenza universale, la manifestazione informale l'è per quella formale; essa è contemporaneamente ciò che si potrebbe chiamare l'espressione della personalità nella manifestazione, dunque ciò che unifica l'essere attraverso la molteplicità indefinita dei suoi stati individuali (poiché lo stato umano, in tutta la sua estensione, è appena uno di questi stati). In altre parole, se si considera il « Sé » (*Âtmâ*) o la personalità come il Sole spirituale[1] che brilla al centro dell'essere totale, *Buddhi* sarà il raggio direttamente emanato da questo Sole ed illuminante, nella sua integralità, lo stato individuale che considereremo piú specialmente; questo raggio ricollega al tempo stesso lo stato considerato agli altri stati individuali dello stesso essere, od anche, piú generalmente, a tutti i suoi stati manifestati (individuali e non-individuali), e di là da essi al centro stesso. È bene d'altronde notare, senza troppo insistervi, per attenerci al seguito della nostra esposizione, che, per l'unità fondamentale dell'essere in tutti i suoi stati, si deve considerare il centro di ogni stato, nel quale si proietta questo raggio spirituale, come identificato virtualmente, se non effettivamente, col centro dell'essere totale; perciò qualunque stato, tanto l'umano quanto gli altri, può essere la base per realizzare l'« Identità Suprema ». È precisamente in questo senso ed in virtú di questa identificazione che si può asserire, come l'abbiamo detto fin dal primo momento, che *Purusha* stesso risiede al centro dell'individualità umana, vale a dire al punto dove

[1] Per il senso che conviene dare a quest'espressione, rinviamo all'osservazione già fatta a proposito dello « Spirito Universale ».

l'intersezione del raggio spirituale con le possibilità vitali determina l'« anima vivente » (*jîvâtmâ*)[1].

D'altra parte, *Buddhi*, come tutto ciò che proviene dallo sviluppo delle potenzialità di *Prakriti*, partecipa dei tre *guna*; perciò, considerata nel rapporto della conoscenza distintiva (*vijnâna*), essa è concepita come ternaria, e, nell'ordine dell'Esistenza universale, è allora identificata alla *Trimûrti* divina: « *Mahat* è concepito distintamente come tre Dii (nel senso di tre aspetti della Luce intelligibile; tale è propriamente il significato del vocabolo sanscrito *Dêva*, di cui il nome « Dio » è etimologicamente d'altronde l'esatto equivalente)[2], per l'influenza dei tre *guna*, poiché è una sola manifestazione (*mûrti*) in tre Dii. Nell'Universale, esso è la Divinità (*Îshwara*, non in sé, ma nei suoi tre aspetti principali di *Brahmâ, Vishnu* e *Shiva*, cioè la *Trimûrti* o « triplice manifestazione »); ma, considerato distributivamente (nell'aspetto, d'altronde puramente contingente, della « separatività »), appartiene (senza peraltro essere indi-

[1] È evidente che qui vogliamo parlare non d'un punto matematico, ma di ciò che si potrebbe chiamare analogicamente un punto metafisico, senza tuttavia che una tale espressione debba evocare l'idea della monade leibnitziana, poiché *jîvâtmâ* non è che una manifestazione particolare e contingente d'*Âtmâ*: la sua esistenza separata è propriamente illusoria. Il simbolismo geometrico al quale ci riferiamo sarà d'altronde esposto in un altro studio con gli sviluppi ai quali è suscettibile.

[2] Se si desse al termine « Dio » il senso che ad esso è stato ulteriormente attribuito nelle lingue occidentali, il plurale sarebbe un non-senso, sia dal punto di vista indú che da quello giudaico-cristiano ed islamico, poiché questo termine, come precedentemente l'abbiamo spiegato, non potrebbe allora applicarsi che ad *Îshwara* esclusivamente, nella sua indivisibile unità, che è quella dell'Essere Universale, qual che sia la molteplicità degli aspetti che vi si possono considerare secondariamente.

vidualizzato) agli esseri individuali (ai quali comunica la possibilità di partecipazione agli attributi divini, vale a dire alla natura stessa dell'Essere Universale, principio di ogni esistenza) »[1]. È facile vedere che *Buddhi* è qui rilevata in relazione rispettiva con i primi due dei tre *Purusha* della *Bhagavad-Gîtâ*: nell'ordine « macrocosmico », infatti, quello che è designato « immutabile » è *Îshwara* stesso, di cui la *Trimûrti* ne è l'espressione in modo manifestato (si tratta della manifestazione informale, poiché in questo caso niente v'è d'individuale); l'altro *Purusha* invece è detto « ripartito fra tutti gli esseri ». Ugualmente, nell'ordine « microcosmico », *Buddhi* può essere nello stesso tempo considerata in rapporto alla personalità (*Âtmâ*) ed all'« anima vivente » (*jîvâtmâ*), quest'ultima d'altronde non essendo che il riflesso della personalità nello stato individuale umano, riflesso che non potrebbe esistere senza l'intermediario di *Buddhi*: ricordiamo a proposito il simbolo del sole e della sua immagine riflessa nell'acqua; *Buddhi* è, già l'abbiamo detto, il raggio che determina la formazione dell'immagine e che, contemporaneamente, la ricollega alla sorgente luminosa.

È proprio in virtú del duplice rapporto indicato, e di questa parte d'intermediario fra la personalità e l'individualità, che si può considerare, malgrado tutto ciò che v'è di necessariamente inadeguato in tali espressioni, l'intelletto come passante in un certo senso dallo stato di potenza universale allo stato individualizzato. D'altronde, l'intelletto non cessa perciò veramente di essere

[1] *Matsya-Purâna.* – Si noterà che *Buddhi* non è senza relazione col *Logos* alessandrino.

quello che era; la sua apparente individualizzazione non esiste che per il fatto della sua intersezione col dominio speciale di certe condizioni d'esistenza, dalle quali è definita l'individualità considerata; esso produce allora, come risultante di questa intersezione, la coscienza individuale (*ahankâra*), implicita nell'« anima vivente » (*jîvâtmâ*), alla quale è inerente. Questa coscienza, che è il terzo principio del *Sânkhya*, dà nascita alla nozione dell'« io » (*aham*, da dove proviene il nome d'*ahankâra*, letteralmente, « ciò che fa l'io »), poiché ha per funzione propria di prescrivere la convinzione individuale (*abhimâna*), vale a dire precisamente la nozione dell'« io sono » in rapporto agli oggetti esterni (*bâhya*) ed interni (*abhyantara*), rispettivamente oggetti di percezione (*pratyaksha*) e di contemplazione (*dhyâna*); l'insieme di questi oggetti è designato con la parola *idam*, « questo », quando è cosí concepito in opposizione con *aham* o l'« io », opposizione tutta relativa del resto e molto differente da quella che i filosofi moderni pretendono stabilire fra « soggetto » ed « oggetto », o fra lo « spirito » e le « cose ». Cosí la coscienza individuale procede immediatamente, ma a titolo di semplice modalità « condizionale », dal principio intellettuale, e, a sua volta, produce gli altri principî od elementi speciali dell'individualità umana, di cui ora ci occuperemo.

VIII

MANAS O IL SENSO INTERNO; LE DIECI FACOLTÀ ESTERNE DI SENSAZIONE E D'AZIONE

Dopo la coscienza individuale (*ahankâra*), l'enumerazione dei *tattwa* del *Sânkhya* comporta, nello stesso gruppo delle « produzioni produttive », i cinque *tanmâtra*, determinazioni elementari sottili, dunque incorporee e non percettibili esteriormente; i *tanmâtra* sono, in modo diretto, i princìpî rispettivi dei cinque *bhûta* od elementi corporei e sensibili, ed hanno la loro definita espressione nelle condizioni stesse dell'esistenza individuale al grado dove si colloca lo stato umano. La parola *tanmâtra* significa letteralmente un'« assegnazione » (*mâtra*, misura, determinazione) che delimita l'estensione propria d'una certa qualità (*tad* o *tat*, pronome neutro « quello », nel senso di « quiddità », come l'arabo *dhât*)[1] nell'Esistenza universale; ma non è qui il luogo di sviluppare piú ampiamente questo punto. Diremo soltanto che i cinque *tanmâtra* sono abitualmente designati con i nomi delle qualità sensibili: auditiva o sonora (*shabda*), tangibile (*sparsha*), visibile (*rûpa*, nel duplice significato di forma e di colore), sapida (*rasa*),

[1] Crediamo opportuno far notare che i termini *tat* e *dhât* sono foneticamente identici fra loro, e lo sono anche con la parola inglese *that*, che ha lo stesso significato.

olfattiva (*gandha*); ma siffatte qualità, poiché saranno effettivamente manifestate nell'ordine sensibile soltanto dai *bhûta*, non possono essere qui considerate che allo stato principiale e « non-sviluppato »; la relazione dei *tanmâtra* ai *bhûta* è analoga, nel suo grado relativo, a quella fra l'« essenza » e la « sostanza », perciò i *tanmâtra* potrebbero giustamente chiamarsi « essenze elementari »[1]. I cinque *bhûta* sono, nell'ordine della loro produzione o della loro manifestazione (che corrisponde e quello già indicato per i *tanmâtra*, poiché ad ogni elemento è propria una qualità sensibile), l'Etere (*Âkâsha*), l'Aria (*Vâyu*), il Fuoco (*Têjas*), l'Acqua (*Ap*) e la Terra (*Prithvî* o *Prithivî*); tutta la manifestazione grossolana o corporea è appunto formata da questi elementi.

Fra i *tanmâtra* ed i *bhûta*, e costituendo con questi ultimi il gruppo delle « produzioni improduttive », vi sono undici facoltà distinte, propriamente individuali, che procedono d'*ahankâra*, e che partecipano tutte contemporaneamente dei cinque *tanmâtra*. Dieci di queste undici facoltà sono esterne: cinque di sensazione ed altrettante d'azione; l'undecima, la cui natura partecipa contemporaneamente di queste e di quelle, è il senso interno o la facoltà mentale (*manas*), che è unita alla coscienza (*ahankâra*) direttamente[2]. A questo *manas* deve essere riferito il pensiero individuale, d'ordine for-

[1] In un senso molto vicino alla considerazione dei *tanmâtra*, Fabre d'Olivet, nella sua interpretazione della *Genesi* (*La Langue hébraïque restituée*), usa l'espressione d'« elementizzazione intelligibile ».

[2] Sulla produzione di questi lavori princìpî, dal punto di vista « macrocosmico », cfr. *Mânava-Dharma-Shâstra* (Legge di Manu), 1° Adhyâya, shloka 14 a 20.

male (e vi includiamo tanto la ragione quanto la memoria e l'immaginazione)[1], e per nulla inerente all'intelletto trascendente (*Buddhi*), le cui attribuzioni sono essenzialmente informali. Ugualmente per Aristotele, l'intelletto puro è d'ordine trascendente ed ha per oggetto proprio la conoscenza dei principî universali; questa conoscenza, nient'affatto discorsiva, è ottenuta direttamente ed immediatamente dall'intuizione intellettuale, la quale, aggiungiamo subito per evitare confusioni, non ha alcun punto comune con la pretesa « intuizione », d'ordine unicamente sensitivo e vitale, cosí in voga nelle teorie nettamente antimetafisiche di certi filosofi contemporanei.

Sullo sviluppo delle differenti facoltà dell'uomo individuale, riprodurremo l'insegnamento dei *Brahma-Sûtra*: « L'intelletto, il senso interno e le facoltà di sensazione e d'azione sono sviluppati (nella manifestazione) e riassorbiti (nel non-manifestato) in un simile ordine (ma, per il riassorbimento, in senso inverso che per lo sviluppo)[2], ordine che è sempre quello degli elementi da cui procedono queste facoltà per la loro costituzione[3] (tranne tuttavia l'intelletto, che è sviluppato, nell'ordine informale, precedentemente ad ogni principio formale o propriamente individuale). Riguardo a *Purusha* (o *Âtmâ*), la sua emanazione (in quanto è con-

[1] Indubbiamente bisogna intendere in questo senso ciò che dice Aristotele: « l'uomo (in quanto individuo) mai pensa senza immagini », vale a dire senza forme.

[2] Ricorderemo che non si tratta d'un ordine di successione temporale.

[3] Può trattarsi contemporaneamente dei *tanmâtra* e dei *bhûta*, secondo che gl'*indriya* siano considerati allo stato sottile o a quello grossolano, cioè come facoltà o come organi.

siderato come la personalità d'un essere) non è una nascita (neanche nella piú vasta accezione delal parola[1] e tanto meno una produzione (che determini un punto di partenza per la sua effettiva esistenza, come per tutto ciò che proviene da *Prakriti*). Non può infatti essere ad esso attribuita alcuna limitazione (per qualche particolare condizione d'esistenza), poiché, essendo identificato al Supremo *Brahma*, partecipa della Sua essenza infinita[2] (che implica il possesso degli attributi divini, per lo meno virtualmente, ed anche attualmente in quanto questa partecipazione è realizzata effettivamente nell'« Identità Suprema », senza parlare di tutto ciò che è di là da ogni attribuzione, poiché qui si tratta del Supremo *Brahma*, che è *nirguna*, non soltanto di *Brahma saguna*, vale a dire d'*Îshwara*)[3]. Esso è attivo, ma solo principialmente (dunque « non-agente »)[4], poiché questa attività (*kartritwa*) non gli è né essenziale né ine-

[1] Si può, infatti, chiamare « nascita » e « morte » il principio e la fine d'un ciclo qualunque, vale a dire dell'esistenza in uno qualsiasi degli stati di manifestazione, e non solamente in quello umano; come appresso lo spiegheremo, il passaggio da uno stato ad un altro è allora contemporaneamente una morte ed una nascita, secondo lo si considera in rapporto allo stato antecedente o conseguente.

[2] La parola « essenza », quando si applica così analogicamente, non è piú il correlativo di « sostanza »; d'altronde, ciò che ha un qualunque correlativo non può essere infinito. Parimenti, la parola « natura », riferita all'Essere Universale od anche di là dall'Essere, perde interamente il suo senso proprio ed etimologico, con l'idea di « divenire » che vi si trova implicita.

[3] Il possesso degli attributi divini è chiamato in sanscrito *aishwarya*, poiché è una vera « connaturalità » con *Îshwara*.

[4] Aristotele ha avuto ragione d'insistere anche su questo punto, che il primo motore delle cose (o il principio del movimento) dev'essere immobile; ciò, in altre parole, significa che il principio di ogni azione dev'essere « non-agente ».

rente, bensí eventuale e contingente (relativa solamente ai suoi stati di manifestazione). Come il carpentiere, che ha in mano l'ascia e gli altri suoi utensili, li mette poi da parte e gode della tranquillità e del riposo, cosí quest'*Âtmâ*, nell'unione con i suoi strumenti (per cui le sue facoltà principiali sono espresse e sviluppate in ogni suo stato di manifestazione, e che quindi sono queste facoltà manifestate con i loro rispettivi organi), è attivo (quantunque questa attività non ne alteri l'intima natura), e, deponendoli, gode del riposo e della tranquillità (nel « non-agire », da cui, in sé, non è mai uscito) »[1].

« Le diverse facoltà di sensazione e d'azione (designate con la parola *prâna* in un'accezione secondaria) sono undici: cinque di sensazione (*buddhîndriya* o *jnânêndrya*, mezzi o strumenti di conoscenza nel loro campo particolare), cinque d'azione (*karmêndriya*), ed il senso interno (*manas*). Quando un numero piú grande (tredici) è specificato, il vocabolo *indriya* è usato nel suo senso piú ampio e comprensivo, distinguendo nel *manas*, per la pluralità delle sue funzioni, l'intelletto (non in sé e nell'ordine trascendente, ma come determinazione particolare in rapporto all'individuo), la coscienza individuale (*ahankâra*, da cui il *manas* non può essere separato), ed il senso interno propriamente detto (quello che i filosofi scolastici chiamano « sensorium commune »). Quando un numero piú piccolo è menzionato (ordinariamente sette), la stessa parola è usata in un'accezione piú limitata: cosí è detto di sette organi sensitivi, relativi ai due occhi, ai due orecchi, alle due narici ed alla bocca od alla lingua (perciò in questo caso

[1] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 15 a 17 e 33 a 40.

si tratta soltanto delle sette aperture od orifizî della testa). Le undici facoltà menzionate (quantunque designate nel loro insieme con la parola *prâna*) non sono (come i cinque *vâyu*, di cui parleremo) semplici modificazioni del *mukhya-prâna* o dell'atto vitale principale (la respirazione, con l'assimilazione che ne risulta), ma invece principî distinti (al punto di vista speciale dell'individualità umana) »[1].

La parola *prâna*, nella sua piú abituale accezione, significa propriamente « soffio vitale »; ma, in certi testi vêdici, ciò che è cosí designato è, in senso universale, identificato in principio allo stesso *Brahma*; infatti è detto che nel sonno profondo (*sushupti*) le facoltà sono riassorbite nel *prâna*, poiché, «mentre un uomo dorme senza sognare, il suo principio spirituale (*Âtmâ*, considerato in rapporto ad esso) è uno con *Brahma* »[2], questo stato essendo oltre la distinzione, dunque veramente sopra-individuale; perciò la parola *swapiti*, « dorme », è interpretata con *swam apîto bhavati*, « è entrato nel suo proprio (« Sé ») »[3].

Il vocabolo *indriya* significa propriamente « potere », ciò che è anche il senso primo della parola « facoltà »; ma, per estensione, il suo significato, come già l'abbiamo indicato, implica contemporaneamente la facoltà ed il suo organo corporeo, il cui insieme costituisce uno strumento sia di conoscenza (*buddhi* o *jnâna*, queste pa-

[1] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 1 a 7.

[2] Commento di Shankarâchârya sui *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 7.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 8° Khanda, shruti 1. – È inutile dire che si tratta d'una interpretazione per i procedimenti del *Nirukta*, non di una derivazione etimologica.

role sono qui prese nella loro piú vasta accezione), sia d'azione (*karma*), e che sono cosí designate da uno stesso ed un unico vocabolo. I cinque strumenti di sensazione sono: gli orecchi o l'udito (*shrotra*), la pelle o il tatto (*twach*), gli occhi o la vista (*chakshus*), la lingua od il gusto (*rasana*), il naso o l'odorato (*ghrâna*), essendo cosí enumerati nell'ordine dello sviluppo dei sensi, vale a dire quello degli elementi (*bhûta*) corrispondenti; ma, per esporre dettagliatamente questa corrispondenza, bisognerebbe specificare completamente le condizioni dell'esistenza corporea, ciò che non possiamo fare a questo proposito. I cinque strumenti d'azione sono: gli organi di escrezione (*pâyu*), gli organi generatori (*upastha*), le mani (*pâni*), i piedi (*pâda*), e finalmente la voce o l'organo della parola (*vâch*)[1], che è enumerato decimo. Il *manas* dev'essere considerato l'undecimo, poiché implica per la sua propria natura la duplice funzione, serve cioè alla sensazione ed all'azione, e, poi, partecipa alle proprietà degli uni e degli altri strumenti, che centralizza in certo modo in se stesso[2].

Per il *Sânkhya*, queste facoltà, con i loro organi rispettivi, sono, distinguendo tre principî nel *manas*, i tredici strumenti della conoscenza nel dominio dell'individualità umana (poiché l'azione non ha il suo fine in se stessa, ma solo in relazione con la conoscenza): tre interni e dieci esterni, paragonati a tre sentinelle ed a dieci porte (il carattere cosciente essendo inerente ai primi, non ai secondi, se considerati distintivamente). Un senso corporeo percepisce, ed un organo d'azione

[1] Il termine *vâch* è identico al latino *vox*.
[2] *Mânava-Dharma-Shâstra*, 2° Adhyâya, shloka 89 a 92.

esegue (l'uno è in certo senso una « entrata », l'altro una « uscita »: sono due fasi successive e complementari, di cui la prima è un movimento centripeto e la seconda centrifugo); fra i due, il senso interno (*manas*) esamina; la coscienza (*ahankâra*) compie il riferimento individuale, vale a dire l'assimilazione della percezione all'« io », di cui essa ormai fa parte a titolo di modificazione secondaria; e, finalmente, l'intelletto puro (*Buddhi*) traspone nell'Universale i dati delle facoltà precedenti.

IX

GLI INVOLUCRI DEL « SÉ »; I CINQUE VÂYU O FUNZIONI VITALI

Purusha o *Âtmâ*, manifestandosi come *jîvâtmâ* nella forma vivente dell'essere individuale, secondo il *Vêdânta*, si riveste con una serie d'« involucri » (*kosha*) o « veicoli » successivi, che rappresentano altrettante fasi della sua manifestazione; sarebbe però completamente erroneo assimilare a « corpi » questi involucri, perché l'ultima fase soltanto è d'ordine corporeo. Del resto, non si può rigorosamente affermare che *Âtmâ* sia in realtà contenuto in questi involucri, perché, per la sua propria natura, non è suscettibile di alcuna limitazione, né può essere condizionato da qualche stato di manifestazione [1].

Il primo involucro (*ânandamaya-kosha*, la particella *maya* significa « che è fatto di » o « che consiste in » ciò che specifica il vocabolo al quale è unita) è l'insieme di tutte le possibilità di manifestazione che *Âtmâ* comporta in sé, nella sua « permanente attualità », allo stato principiale ed indifferenziato. Si dice « fatto di Beatitu-

[1] Nella *Taittirîya Upanishad*, 2ª Vallî, 8° Anuvâka, shruti 1, e 3ª Vallî, 10° Anuvâka, shruti 5, le designazioni dei diversi involucri sono direttamente riferite al « Sé », secondo lo si consideri in rapporto a tale o talaltro stato di manifestazione.

dine » (*Ânanda*), poiché il « Sé », in questo stato primordiale, gode della pienezza del suo proprio essere, e non è affatto veramente distinto dal « Sé »; esso è superiore all'esistenza condizionata, che lo presuppone, ed è al grado dell'Essere puro: perciò è ritenuto come caratteristica d'*Îshwara*[1]. Siamo qui dunque nell'ordine informale; è solamente quando lo si considera in rapporto alla manifestazione formale, ed in quanto il principio di questa vi si trova contenuto, che si può dire che è la forma principiale o causale (*kârana-sharîra*), ciò per cui la forma sarà manifestata ed attualizzata agli stadî seguenti.

Il secondo involucro (*vijnânamaya-kosha*) è formato dalla Luce (nel senso intelligibile), direttamente riflessa, della Conoscenza integrale ed universale (*Jnâna*, la particella *vi* implicando il modo distintivo)[2]; esso è altresí composto delle cinque « essenze elementari » (*tanmâtra*), « concepibili », ma non « percettibili », nel loro stato sottile; e consiste nella congiunzione dell'intelletto superiore (*Buddhi*) alle facoltà principiali di perce-

[1] Mentre le altre designazioni (quelle dei quattro involucri seguenti) possono essere considerate come caratterizzanti *jîvâtmâ*, quella d'*ânandamaya* conviene, non solamente ad *Îshwara*, ma, per trasposizione, anche a *Paramâtmâ* od al Supremo *Brahma*; perciò è detto nella *Taittirîya Upanishad*, 2ª Vallî, 5° Anuvâka, shruti 1: « L'altro Sé interiore (*anyo'ntara Âtmâ*), che consiste in Beatitudine (*ânandamaya*), è differente da quello che consiste in conoscenza distintiva (*vijnânamaya*) ». — Cfr. *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 12 a 19.

[2] La parola sanscrita *Jnâna* è identica al greco Γνῶσις per la radice, che, d'altronde, è anche quella del vocabolo « conoscenza » (da *co-gnoscere*), e che esprime un'idea di « produzione » o di « generazione », poiché l'esame « diviene » ciò che conosce e si realizza appunto per questa conoscenza.

zione che procedono rispettivamente dai cinque *tanmâtra*, ed il cui sviluppo esteriore costituirà i cinque sensi nell'individualità corporea[1]. Il terzo involucro (*manomaya-kosha*), nel quale il senso interno (*manas*) è unito con il precedente involucro, implica specialmente la coscienza mentale[2] o facoltà pensante, che, come precedentemente abbiamo detto, è d'ordine esclusivamente individuale e formale, ed il cui sviluppo procede dall'irradiazione in modo riflesso dell'intelletto superiore in uno stato individuale determinato, che è qui lo stato umano. Il quarto involucro (*prânamaya-kosha*) comprende le facoltà che procedono dal « soffio vitale » (*prâna*), cioè i cinque *vâyu* (modalità di questo *prâna*), nonché le facoltà d'azione e di sensazione (queste ultime già esistevano principialmente nei due precedenti involucri, come facoltà puramente « concettive », quando, d'altra parte, non poteva essere affatto questione di alcuna specie d'azione, e nemmeno di percezione esteriore). L'insieme di questi tre involucri (*vijnânamaya, manomaya* e *prânamaya*) costituisce la forma sottile (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), in opposizione a quella grossolana o corporea (*sthûla-sharîra*); ritroviamo qui dun-

[1] Il vocabolo *sharîra* s'applica propriamente a partire da questo secondo involucro, soprattutto se si dà a questa parola, interpretata per i metodi del *Nirukta*, il senso di « dipendente dai sei (principî) », vale a dire da *Buddhi* (o d'*ahankâra*, che direttamente ne deriva e che è il primo principio d'ordine individuale) e dai cinque *tanmâtra* (*Mânava-Dharma-Shâstra*, 1° Adhyâya, shloka 17).

[2] Con questa espressione vogliamo intendere qualche cosa di piú, quanto determinazione, della coscienza individuale pura e semplice: si potrebbe dire che è la risultante dell'unione del *manas* con *ahankâra*.

que la distinzione dei due modi di manifestazione formale, di cui già piú volte abbiamo parlato.

Le cinque funzioni od azioni vitali sono chiamate *vâyu*, quantunque non siano propriamente l'aria od il vento (che è il senso generale della parola *vâyu* o *vâta*, dalla radice verbale *vâ*, andare, muoversi, che abitualmente designa l'elemento aria, di cui la mobilità è una proprietà caratteristica)[1], tanto piú che si riferiscono allo stato sottile, non a quello corporeo; ma, come dicemmo, esse sono modalità del « soffio vitale » (*prâna*, o piú generalmente *ana*)[2], rilevato principalmente in rapporto alla respirazione. Queste funzioni sono: 1° l'aspirazione, vale a dire la respirazione ascendente nella sua fase iniziale (*prâna*, nel senso piú stretto della parola), che attira gli elementi non ancora individualizzati dell'ambiente cosmico, per farli partecipare, per assimilazione, alla coscienza individuale; 2° l'ispirazione discendente in una fase successiva (*apâna*), per la quale questi elementi penetrano nell'individualità; 3° una fase intermediaria fra le due precedenti (*vyâna*), che, da una parte, consiste nell'insieme delle azioni e reazioni reciproche, prodotte dal contatto fra l'individuo e gli elementi ambienti, e, d'altra parte, nei diversi movimenti vitali che ne risultano, la cui corrispondenza nell'organismo corporeo è la circolazione sanguigna; 4° la espi-

[1] Ci riferiremo, a questo proposito, a quello che abbiamo detto in una precedente nota in merito alle differenti applicazioni della parola ebraica *Ruahh*, che corrisponde abbastanza esattamente al sanscritto *vâyu*.

[2] La radice *an* si ritrova, con lo stesso senso, nel greco ἄνεμος « soffio » o « vento », e nel latino *anima*, il cui senso proprio e primitivo è esattamente quello di « soffio vitale ».

razione (*udâna*), che proietta il soffio, e lo trasforma, di là dai limiti dell'individualità ristretta (cioè ridotta alle sole modalità che sono comunemente sviluppate per tutti gli uomini), nel campo delle possibilità dell'individualità estesa, considerata nella sua integralità [1]; 5° la digestione, o l'assimilazione sostanziale intima (*samâna*), per la quale gli elementi assorbiti divengono parte integrante dell'individualità [2]. È nettamente specificato che non si tratta d'una semplice operazione d'uno o piú organi corporei; ciò infatti non dev'essere considerato solamente per le funzioni fisiologiche analogicamente corrispondenti, ma anche per l'assimilazione vitale nel suo piú vasto senso.

La forma corporea o grossolana (*sthûla-sharîra*) è il quinto ed ultimo involucro, quello che corrisponde, per lo stato umano, al modo di manifestazione piú esteriore; è l'involucro alimentare (*annamaya-kosha*), composto dei cinque elementi sensibili (*bhûta*), a cominciare dai quali sono costituiti tutti i corpi. Esso si assimila gli elementi composti che ha ricevuto dal cibo (*anna*, parola derivata dalla radice verbale *ad*, mangiare) [3], secernendo le parti piú fini, che stanno nella circolazione organica, ed escretando o rigettando le piú grossolane, tranne tuttavia quelle deposte nelle ossa. Come risul-

[1] La parola « espirare » significa contemporaneamente « ricacciare il soffio » (nella respirazione) e « morire » (quanto alla parte corporea dell'individualità umana); questi due sensi sono entrambi in rapporto con l'*udâna* di cui si tratta.

[2] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 8 a 13. – *Chhândogya Upanishad*, 5° Prapâthaka, 19° a 23° Khanda; *Maitri Upanishad*, 2° Prapâthaka, shruti 6.

[3] Questa radice è quella del latino *edere*, ed anche, quantunque in una forma piú alterata, dell'inglese *eat* e del tedesco *essen*.

tato di questa assimilazione, le sostanze terree diventano la carne, quelle acquee il sangue, quelle ignee il grasso, il midollo ed il sistema nervoso (materia fosforica); poiché vi sono sostanze corporee nelle quali la natura di taluno o talaltro elemento predomina, quantunque tutte siano formate dall'unione dei cinque elementi [1].

Qualunque essere organizzato, che sta in una siffatta forma corporea, possiede, ad un grado di sviluppo piú o meno completo, le undici facoltà individuali di cui abbiamo precedentemente parlato; come già ugualmente l'abbiamo detto, queste facoltà sono manifestate nella forma dell'essere dagli undici organi corrispondenti (*avayava*, designazione che è del resto riferita anche allo stato sottile, ma soltanto per analogia con quello grossolano). Per Shankarâchârya [2], si distinguono tre classi d'esseri organizzati, secondo il loro modo di riproduzione: 1° i vivipari (*jîvaja* o *yonija*, od ancora *jarâyuja*), cioè l'uomo ed i mammiferi; 2° gli ovipari (*ândaja*), cioè gli uccelli, i rettili, i pesci, gl'insetti; 3° i germinipari (*udbhijja*), che comprendono contemporaneamente gli animali inferiori ed i vegetali, i primi, mobili, che nascono principalmente nell'acqua, mentre i secondi, che sono fissi, nascono abitualmente dalla terra; tuttavia,

[1] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 21. – Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 5° Khanda, shruti 1 a 3.

[2] Commento sui *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 10 e 21. – Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 3° Khanda, shruti 1; *Aitarêya Upanishad*, 5° Khanda, shruti 3. Quest'ultimo testo, oltre le tre classi d'esseri viventi enumerate negli altri, ne menziona una quarta: gli esseri nati dal calore umido (*swêdaja*); ma questa classe può essere riferita a quella dei germinipari.

secondo certi passi del *Vêda*, il cibo (*anna*), cioè il vegetale (*oshadhi*), procede anche dall'acqua, poiché è la pioggia (*varsha*) che fertilizza la terra [1].

[1] Specialmente vedi *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 2: « i vegetali sono l'essenza (*rasa*) dell'acqua »; 5° Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 2, e 7° Prapâthaka, 4° Khanda, shruti 2: *anna* proviene o procede da *varsha*. – La parola *rasa* letteralmente significa « linfa », e, come già dicemmo, significa anche « gusto » o « sapore »; del resto, in francese ugualmente, le parole *sève*, « linfa », e *saveur*, « sapore », hanno una stessa radice (*sap*), che è nello stesso tempo quella di *savoir*, « sapere », per l'analogia che esiste fra l'assimilazione nutritiva nell'ordine corporeo e quella cognitiva nell'ordine intellettuale e mentale. – È d'uopo significare che la parola *anna* designa qualche volta l'elemento terra, l'ultimo nell'ordine dello sviluppo, e che deriva anche dall'elemento acqua, che immediatamente lo precede (*Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 2° Khanda, shruti 4).

X

UNITÀ ED IDENTITÀ ESSENZIALI DEL « SÉ » IN TUTTI GLI STATI DELL'ESSERE

Crediamo qui opportuno insistere su un punto essenziale: tutti i principî o gli elementi di cui abbiamo parlato, che sono descritti come distinti, e che effettivamente lo sono dal punto di vista individuale, ma tuttavia esclusivamente a questo punto di vista, costituiscono realmente altrettante modalità manifestate dello « Spirito Universale » (*Âtmâ*). In altre parole, quantunque accidentali e contingenti in quanto manifestati, essi sono l'espressione di alcune essenziali possibilità d'*Âtmâ* (quelle che, per la loro natura, sono possibilità di manifestazione); queste possibilità, in principio e nella loro profonda realtà, non si distinguono affatto da *Âtmâ*. Perciò le si deve considerare, nell'Universale (e non piú in rapporto agli esseri individuali), come veramente *Brahma* stesso, che è « senza dualità », e fuori del quale niente vi è, né manifestato né non-manifestato[1]. D'altronde, quel che ha qualche cosa fuori di sé non può

[1] Mohyiddin ibn Arabi, nel suo *Trattato dell'Unità* (*Risâlatul-Ahadiyah*), dice nello stesso senso: « *Allah* – che sia esaltato – non ha simili né rivali ed è libero da ogni contrario od opposto ». Ancora a questo riguardo vi è una perfetta concordanza fra il *Vêdânta* e l'esoterismo islamico.

essere infinito, poiché è proprio limitato da ciò che gli è esteriore; perciò il Mondo, intendendo con questa parola l'insieme della manifestazione universale, non può distinguersi da *Brahma* che in modo illusorio, mentre *Brahma*, invece, è assolutamente « distinto da quello che penetra »[1], vale a dire dal Mondo, perché non Gli si possono attribuire le qualifiche determinative che a questo convengono, ed anche perché l'intera manifestazione universale è rigorosamente nulla di fronte alla Sua Infinità. Altrove abbiamo notato che questa irreciprocità di relazione implica la condanna formale tanto del « panteismo » che di qualsiasi « immanentismo »; ciò è anche affermato molto nettamente nella *Bhagavad-Gîtâ* in questi termini: « Tutti gli esseri sono in me, mentre io non sono in essi... La mia Essenza, che sostiene tutti gli esseri, i quali esistono soltanto per essa, non è negli esseri »[2]. Si potrebbe ancora dire che *Brahma* è il Tutto assoluto, appunto perché è infinito; ma, d'altra parte, se le cose sono in *Brahma*, non sono *Brahma*, se considerate nel loro aspetto distintivo, appunto precisamente perché cose relative e condizionate; la loro esistenza d'altronde è pura illusione per la realtà suprema; ciò che è detto per le cose e non potrebbe convenire a *Brahma*, non è che l'espressione della relatività, e, giacché questa è illusoria, la distinzione lo è ugualmente, poiché l'uno dei suoi termini s'annulla dinnanzi all'altro; infatti niente può entrare in correlazione con l'Infinito; le cose sono *Brahma* solamente in principio, ma è proprio questa la loro realtà profonda; è bene ricor-

[1] Vedi il testo del trattato della *Conoscenza del Sé* (*Âtmâ-Bodha*) di Shankarâchârya, che sarà citato piú avanti.

[2] *Bhagavad-Gîtâ*, IX, 4 e 5.

dare quanto abbiamo detto se si vuol meglio comprendere ciò che seguirà [1].

« Alcuna distinzione (che verta su modificazioni contingenti, come la distinzione dell'agente, dell'azione e dello scopo o del risultato di questa) può alterare l'unità e l'identità essenziale di *Brahma* come causa (*kârana*) ed effetto (*kârya*) [2]. Il mare è lo stesso delle sue acque e non ne è differente (in natura), quantunque le onde, gli spruzzi, la schiuma, le gocce, e le altre modificazioni accidentali, che queste acque subiscono, esistano separatamente od unitamente come differenti le une dalle altre (se considerate particolarmente, sia nell'aspetto della

[1] Citeremo un testo taoista nel quale si trovano espresse le stesse idee: « Non domandate se il Principio è in questo od in quello; Esso è in ogni essere. Perciò Gli si dànno gli epiteti di grande, supremo, intero, universale, totale... Colui per il quale gli esseri sono esseri, non è sottomesso alle stesse leggi degli esseri. Colui per il quale gli esseri sono limitati, è illimitato, infinito... Quanto alla manifestazione, il Principio produce la successione delle sue fasi, ma non è questa successione (né vi è implicato). Esso è l'autore delle cause e degli effetti (la causa prima), ma non è le cause e gli effetti (particolari e manifestati). Esso è l'autore delle condensazioni e delle dissipazioni (nascite e morti, cambiamenti di stato), ma non è condensazione o dissipazione. Tutto da Esso procede e si modifica per e sotto la Sua influenza. È in tutti gli esseri, per un termine di norma, ma non è identico agli esseri, non essendo né differenziato, né limitato » (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. del P. Wieger, pp. 395-397).

[2] *Brahma* è *kârama* in quanto è *nirguna*, ed è *kârya* in quanto è *saguna*; il primo è il « Supremo » o *Para-Brahma*, il secondo è il « Non-Supremo » o *Apara-Brâhma* (che è *Îshwara*); ma non risulta affatto che *Brahma* cessi in qualche modo di essere « senza dualità » (*adwaita*), poiché lo stesso « Non-Supremo » è illusorio se è distinto dal « Supremo », come l'effetto non è niente che sia veramente ed essenzialmente differente dalla sua causa. Notiamo che mai bisogna tradurre *Para-Brahma* ed *Apara-Brahma* per « *Brahma* superiore » e « *Brahma* inferiore », poiché queste espressioni suppongono un paragone o una correlazione che non potrebbe affatto trovarsi.

successione od in quello della simultaneità, ma senza che la loro natura cessi d'essere la stessa)[1]. Un effetto non è altro (in essenza) che la sua causa (ma questa è invece piú dell'effetto); *Brahma* è uno (in quanto Essere) e senza dualità (in quanto Principio Supremo); Se stesso, Egli non è affatto separato (per alcuna limitazione) dalle Sue modificazioni (sia formali che informali); Egli è *Âtmâ* (in tutti gli stati possibili), ed *Âtmâ* (in sé, allo stato incondizionato) è Lui (e non altro che Lui)[2]. Una stessa terra offre diamanti ed altri minerali preziosi, rocce di cristallo e pietre volgari e senza valore; uno stesso suolo produce una diversità di piante, di grande varietà e nelle foglie e nei fiori e nelle frutta; lo stesso cibo è convertito nell'organismo in sangue, in carne, in varie escrescenze come i capelli e le unghie. Parimenti che il latte si cambia spontaneamente in cagliato e l'acqua in ghiaccio (senza che questo passaggio da uno stato ad un altro implichi un cambiamento di natura), cosí *Brahma* Si modifica diversamente (nella molteplicità indefinita della manifestazione universale), senza bisogno di strumenti o mezzi esteriori di qualsiasi specie (e senza che la Sua identità ed unità ne sia alterata, dunque senza che si possa affermare che Egli sia realmente modificato, quantunque le cose esistano effettivamente solo quali Sue modificazioni)[3]. Cosí il ragno

[1] Questo paragone col mare e le sue acque mostra che *Brahma* è qui considerato come la Possibilità Universale, che è la totalità assoluta delle possibilità particolari.

[2] È la formula stessa dell'« Identità Suprema », espressa nel modo piú netto che sia possibile.

[3] Non bisogna dimenticare, per risolvere quest'apparente difficoltà, che qui siamo oltre la distinzione di *Purusha* e *Prakriti*, e che entrambi, essendo già unificati nell'Essere, sono a piú forte ragione com-

tesse la tela con la propria sostanza, gli esseri sottili assumono forme diverse (non corporee), ed il loto cresce senza organi di locomozione da palude a palude. Che *Brahma* sia indivisibile e senza parti (come Egli lo è), non è un'obiezione (a questa concezione della molteplicità universale nella Sua unità, o piuttosto nella Sua « non-dualità »); non è la Sua totalità (eternamente immutabile) che è modificata dalle apparenze del Mondo (né qualcuna delle Sue parti, poiché non ne ha, ma Lui stesso rilevato nell'aspetto speciale della distinzione o della differenziazione, vale a dire come *saguna* o *savishêsha*; ed Egli può essere cosí considerato perché comporta in Sé tutte le possibilità, senza che queste siano affatto parti di Lui stesso)[1]. Diversi cambiamenti (di

presi nel Supremo *Brahma*; perciò, se cosí è permesso d'esprimerci, essi sono due aspetti complementari del Principio, ma solo d'altronde in rapporto alla nostra concezione: in quanto Egli Si modifica, è l'aspetto analogo di *Prakriti*; in quanto tuttavia non è modificato, è l'aspetto analogo di *Purusha*; e si noterà che quest'ultimo risponde piú profondamente e piú adeguatamente dell'altro alla realtà suprema nella sua immutabilità. Perciò *Brahma* stesso è *Purushottana*, mentre *Prakriti* rappresenta soltanto, in rapporto alla manifestazione, la Sua *Shakti*, vale a dire la Sua « Volontà produttrice », che è propriamente l'« onnipotenza » (attività « non-agente » quanto al Principio, che diventa passività quanto alla manifestazione). Conviene aggiungere che, se cosí si traspone la concezione di là dall'Essere, non si tratta piú dell'« essenza » e della « sostanza », ma invece dell'Infinito e della Possibilità, come indubbiamente lo spiegheremo in un'altra occasione; la tradizione estremo-orientale chiama ciò la « perfezione attiva » (*Khien*) e la « perfezione passiva » (*Khouen*), che coincidono d'altronde nella Perfezione in senso assoluto.

[1] Anche per l'esoterismo islamico, l'Unità, considerata in quanto contiene tutti gli aspetti della Divinità (*Asrâr rabbâniyah* o « misteri domenicali »), « è dell'Assoluto la superficie riverberante ad innumerevoli facce, che magnifica ogni creatura che vi si specchi direttamente ». Questa superficie è ugualmente *Mâyâ* considerata nel suo

condizioni e di modi d'esistenza) sono offerti alla stessa anima (individuale) che sogna (e percepisce in questo stato gli oggetti interni, vale a dire quelli del dominio della manifestazione sottile)[1]; diverse forme illusorie (che corrispondono a varie modalità della manifestazione formale, differenti da quella corporea) sono rivestite dallo stesso essere sottile senza affatto alterarne l'unità (una siffatta forma illusoria, *mâyâvi-rûpa*, essendo considerata come puramente accidentale e non propria dell'essere che se ne riveste, che perciò deve considerarsi inalterato da questa modificazione puramente apparente)[2]. *Brahma* è onnipotente (poiché contiene tutto in principio), proprio ad ogni atto (quantunque « non-agente », o appunto per questo); Egli è senza qualunque organo o strumento d'azione; perciò non si deve attribuire alla determinazione dell'Universo un motivo od uno scopo speciale (quale quello d'un atto individuale), diverso dalla Sua volontà (che non è affat-

senso piú elevato, come la *Shakti* di *Brahma*, vale a dire l'« onnipotenza » del Principio Supremo. – Ancora e parimenti nella *Qabbalah* ebraica, *Kether* (la prima delle dieci *Sephiroth*) è la « veste » di *Aïn-Soph* (l'Infinito o l'Assoluto).

[1] Le modificazioni che si producono nel sogno forniscono una delle piú importanti analogie per aiutare a comprendere la molteplicità degli stati dell'essere; avremo dunque a riparlarne, se, come ne abbiamo l'intenzione, esporremo un giorno piú completamente questa dottrina metafisica.

[2] Su questo punto vi sarebbe un paragone interessante con ciò che i teologi cattolici, e specialmente san Tommaso d'Aquino, insegnano in merito alle forme di cui possono rivestirsi gli angeli; la rassomiglianza è altrettanto piú notevole in quanto i punti di vista sono necessariamente molto differenti. Ricorderemo del resto, a questo proposito, come già abbiamo avuto occasione di significarlo altrove, che quasi tutto ciò che è detto teologicamente degli angeli può essere anche detto metafisicamente degli stati superiori dell'essere.

to distinta dalla Sua onnipotenza)[1]. Non Gli si può nemmeno imputare (come ad una particolare causa) alcuna differenziazione accidentale, poiché gli esseri individuali si modificano (sviluppando le loro possibilità) conformemente alla propria natura[2]; cosí la nuvola distribuisce la pioggia imparzialmente (senza riguardo per gli speciali risultati che avverrano per circostanze secondarie), e questa stessa pioggia fecondante fa crescere diversamente semi differenti, producendo una varietà di piante, secondo la loro specie (in ragione delle differenti potenzialità rispettivamente proprie a questi semi)[3]. Ogni attributo d'una causa prima è (in principio) in *Brahma*, che (in Se stesso) è tuttavia libero da ogni qualità (distinta) »[4].

[1] È la Sua *Shakti*, di cui abbiamo parlato nelle precedenti note, ed è anche Lui stesso in quanto Possibilità Universale; d'altronde, in sé, la *Shakti* non può essere che un aspetto del Principio, e, se la si distingue per considerarla « separativamente », non è piú che la « Grande Illusione » (*Mahâ-Mohâ*), vale a dire *Mâyâ* nel suo significato inferiore ed esclusivamente cosmico.

[2] È l'idea stessa del *Dharma*, come « conformità alla natura essenziale degli esseri », riferita all'ordine totale dell'Esistenza universale.

[3] « O Principio! Tu che dài ad ogni essere ciò che gli conviene, mai hai preteso d'essere chiamato equo. Tu i cui beneficî si distendono a tutti i tempi, mai hai preteso d'essere chiamato caritatevole. Tu che fosti prima dell'origine, non pretendi d'essere chiamato venerabile. Tu che avvolgi e sostieni l'Universo, producendo tutte le forme, non pretendi d'essere chiamato abile; è in Te che io mi muovo » (*Tchoang-tseu*, cap. VI; trad. del P. Wieger, p. 261). – « Del Principio si può dire soltanto che Esso è l'origine di tutto, e che tutto influenza restando indifferente » (*id.*, cap. XXII; *ibid.*, p. 391). – « Il Principio, indifferente, imparziale, lascia che tutte le cose seguano il loro corso, senza influenzarle. Esso non pretende a nessun titolo (qualificazioni od attribuzioni che siano). Non agisce; non agendo, niente vi è che Esso non faccia » (*id.*, cap. XXV; *ibid.*, p. 437).

[4] *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 13 a 37. – Cfr. *Bha-*

« Ciò che fu, è, sarà, tutto è veramente *Omkâra* (l'Universo principialmente identificato a *Brahma*, e simbolizzato, come tale, dal monosillabo sacro *Om*); ed è veramente *Omkâra* anche tutto ciò che non è sottomesso al triplice tempo (*trikâla*, vale a dire la condizione temporale nelle sue tre modalità di passato, presente e futuro). Sicuramente, quest'*Âtmâ* (di cui tutte le cose non sono che la manifestazione) è *Brahma*; e quest'*Âtmâ* (in rapporto ai diversi stati dell'essere) ha quattro condizioni (*pâda*, che letteralmente significa « piedi »). Tutto questo, in verità, è *Brahma* »[1].

« Tutto questo » deve intendersi, come d'altronde lo mostra chiaramente il seguito di quest'ultimo testo, che appresso esporremo, delle differenti modalità dell'essere individuale, considerato nella sua integralità, nonché degli stati non-individuali dell'essere totale. Tuttavia, prima di considerare piú particolarmente questi diversi stati, che sono qui designati come le condizioni d'*Âtmâ* (quantunque quest'*Âtmâ* in sé sia veramente incondizionato e mai cesserà d'esserlo), dobbiamo ancora studiare la formazione dell'individualità umana da un punto di vista alquanto differente da quello che abbiamo esposto finora.

gavad-Gîtâ, IX, 4 e 8: « Io, sprovvisto di ogni forma sensibile, ho sviluppato quest'Universo... Immutabile nella mia potenza produttrice (la *Shakti*, che è qui chiamata *Prakriti*, poiché è considerata in rapporto alla manifestazione), produco e riproduco (in tutti i cicli) la moltitudine degli esseri, senza scopo determinato, e per la sola virtú di questa potenza produttrice ».

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 1 e 2.

XI

LE DIFFERENTI CONDIZIONI D'ÂTMÂ NELL'ESSERE UMANO

Dopo la precedente digressione, che era necessaria per far conoscere tutti gli aspetti della questione, possiamo cominciare lo studio delle differenti condizioni dell'essere individuale, residente nella forma vivente, che, come piú sopra l'abbiamo spiegato, comprende, da una parte, la forma sottile (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), e, dall'altra, quella grossolana o corporea (*sthûla-sharîra*). Quando parliamo di queste condizioni, non intendiamo affatto la condizione speciale che, secondo quanto dicemmo, è propria ad ogni individuo e lo distingue dagli altri, né l'insieme delle condizioni limitative che definisce ciascuno stato d'esistenza, considerato in particolare; si tratta invece, esclusivamente, dei diversi stati o, se si preferisce, delle diverse modalità di cui è suscettibile, in un modo completamente generale, uno stesso essere individuale, qualunque esso sia. Queste modalità possono sempre, nel loro insieme, riferirsi allo stato grossolano ed a quello sottile, il primo limitandosi alla sola modalità corporea, ed il secondo comprendendo il resto dell'individualità (non è questione degli altri stati individuali, poiché è specialmente rilevato lo stato umano). Ciò che è oltre questi due stati non appartiene

piú all'individuo come tale: alludiamo a ciò che si potrebbe chiamare lo stato « causale », vale a dire quello che corrisponde al *kârana-sharîra*, e che, per conseguenza, è d'ordine universale ed informale. Con questo stato « causale », d'altronde, se non siamo piú nell'esistenza individuale, siamo ancora nel dominio dell'Essere; bisogna dunque considerare altresí, di là dall'Essere, un quarto stato principiale, assolutamente incondizionato. Metafisicamente, tutti questi stati, anche quelli che propriamente appartengono all'individuo, sono riferiti ad *Âtmâ*, vale a dire alla personalità, perché questa sola costituisce la realtà profonda dell'essere, ed anche perché ogni stato di quest'essere sarebbe puramente illusorio se si pretendesse separarlo dalla personalità. Gli stati dell'essere, qualunque siano, rappresentano le possibilità d'*Âtmâ* e non altro; perciò si può parlare delle diverse condizioni nelle quali è l'essere, come veramente delle condizioni stesse d'*Âtmâ*; è bene però intendere che *Âtmâ*, in sé, non ne è affatto pregiudicato, né cessa nemmeno d'essere incondizionato, nello stesso modo che mai diviene manifestato, anche se è il principio essenziale e trascendente della manifestazione in tutti i suoi modi.

Mettendo momentaneamente da parte il quarto stato, sul quale ritorneremo in seguito, diremo che i primi tre sono: quello di veglia, che corrisponde alla manifestazione grossolana; quello di sogno, che corrisponde alla manifestazione sottile; ed il sonno profondo, che è lo stato « causale » ed informale. A questi tre stati, se ne aggiunge qualche volta un altro, quello della morte, ed anche un altro ancora, quello estatico, considerato

l'intermediario (*sandhyâ*)[1] fra il sonno profondo e la morte, come il sogno è l'intermediario fra la veglia ed il sonno profondo[2]. Tuttavia, questi due ultimi stati, in generale, non sono enumerati a parte, poiché non sono essenzialmente distinti da quello del sonno profondo, stato extra-individuale in realtà, come abbiamo spiegato poc'anzi, e per cui l'essere rientra ugualmente nella non-manifestazione, o per lo meno nell'informale, « l'anima vivente » (*jîvâtmâ*) ritirandosi in seno allo Spirito Universale (*Âtmâ*) per la via che conduce al centro stesso dell'essere, là dove è il soggiorno di *Brahma* »[3].

Per la descrizione dettagliata di questi stati, è bene riferirsi al testo della *Mândûkya Upanishad*, di cui abbiamo già citato poc'anzi il principio, tranne tuttavia una frase, la prima di tutte, cioè questa: « *Om*, questa sillaba (*akshara*)[4] è tutto ciò che è; la sua spiegazione

[1] Questa parola *sandhyâ* (derivata da *sandhi*, punto di contatto o di congiunzione fra due cose) serve anche, in un'accezione piú ordinaria, a designare il crepuscolo (del mattino o della sera), considerato parimenti come intermediario fra il giorno e la notte; nella teoria dei cicli cosmici, designa l'intervallo fra due *Yuga*.

[2] Su questo stato, cfr. *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 10.

[3] *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 7 e 8.

[4] La parola *akshara*, nella sua etimologia, significa « indissolubile » od « indistruttibile »; la sillaba è designata da questa parola perché essa (e non il carattere alfabetico) costituisce l'unità primitiva e l'elemento fondamentale del linguaggio; ogni radice verbale è d'altronde sillabica. La radice verbale è chiamata in sanscrito *dhâtu*, parola che significa propriamente « seme », perché, per le possibilità di modificazioni multiple che comporta e in sé racchiude, è veramente il seme dal cui sviluppo ha nascita l'intero linguaggio. La radice è l'elemento fisso ed invariabile della parola, che rappresenta la sua natura fondamentale immutabile, ed al quale vengono poi ad aggiungersi elementi secondari e variabili, che sono accidenti (in senso etimologico) o modificazioni dell'idea principale.

segue ». Il monosillabo sacro *Om*, nel quale s'esprime l'essenza del *Vêda*[1], è considerato il simbolo ideografico d'*Âtmâ*; e, come questa sillaba, composta di tre caratteri (*mâtrâ*, questi caratteri sono *a*, *u* e *m*, i cui due primi si contraggono in *o*)[2], ha quattro elementi, di cui il quarto, che è il monosillabo stesso considerato sinteticamente nel suo aspetto principiale, è « non-espresso » da un carattere (*amâtra*), poiché è anteriore ad ogni distinzione nell'« indissolubile » (*akshara*), parimenti *Âtmâ* ha quattro condizioni (*pâda*), di cui la quarta non è in verità una condizione speciale, ma *Âtmâ* in Se stesso, in un modo assolutamente trascendente ed indipendentemente da ogni condizione, perciò non è suscettibile d'alcuna rappresentazione. Esporremo ora successivamente ciò che è detto, nel testo al quale ci riferiamo, in merito ad ognuna di queste quattro condizioni d'*Âtmâ*, cominciando dall'ultimo grado di manifestazione, e poi risalendo fino allo stato supremo, totale ed incondizionato.

[1] Cfr. *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1° Khanda, e 2° Prapâthaka, 23° Khanda; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5° Adhyâya, 1° Brâhmana, shruti 1.

[2] In sanscrito, la vocale *o* è infatti formata dall'unione di *a* e *u*; parimenti la vocale *ê* è formata dall'unione di *a* e *i*. – Anche in arabo, le tre vocali *a*, *i* e *u* sono considerate le sole fondamentali e veramente distinte.

XII

LO STATO DI VEGLIA O LA CONDIZIONE DI VAISHWÂNARA

« La prima condizione è *Vaishwânara*, il cui seggio[1] è nello stato di veglia (*jâgarita-sthâna*); esso ha la conoscenza degli oggetti esterni (sensibili), ha sette membra e diciannove bocche, ed ha per dominio il mondo della manifestazione grossolana »[2].

Vaishwânara è, come l'indica la derivazione etimologica di questo nome[3], ciò che abbiamo chiamato l'« Uo-

[1] È evidente che quest'espressione e quelle simili come soggiorno, residenza, ecc., debbono essere intese simbolicamente, non letteralmente, vale a dire in quanto designano non un luogo qualunque, ma una modalità dell'esistenza. L'uso del simbolismo spaziale è d'altronde estremamente diffuso, ciò che si spiega per la natura stessa delle condizioni alle quali è sottomessa l'individualità corporea; la traduzione delle verità che concernono gli altri stati dell'essere deve effettuarsi, nella misura del possibile, in rapporto a questa individualità. – La parola *sthâna* ha per equivalente esatto la parola « stato », *status*, poiché la sua radice *sthâ* si ritrova, con gli stessi significati del sanscrito, nel latino *stare* e nei suoi derivati.

[2] *Mândûkya Upanishad*, shruti 3.

[3] Su questa derivazione, vedi il commento di Shankarâchârya sui *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 28: è *Âtmâ* che contemporaneamente è « tutto » (*vishwa*), in quanto personalità, ed « uomo » (*nara*), in quanto individualità (vale a dire come *jîvâtmâ*). *Vaishwânara* è dunque una denominazione che s'appropria benissimo ad *Âtmâ*; d'altra parte, è anche un nome d'*Agni*, come lo vedremo appresso (cfr. *Shatapata Brâhmana*).

mo Universale », ma considerato piú particolarmente nello sviluppo completo dei suoi stati di manifestazione e nell'aspetto speciale di questo sviluppo. L'estensione di tale parola può qui anche sembrare limitata ad uno di questi stati, il piú esteriore, quello della manifestazione grossolana, che costituisce il mondo corporeo; ma questo stato particolare può essere un simbolo per designare l'insieme della manifestazione universale, di cui è un elemento, proprio perché esso è per l'essere umano la base ed il punto di partenza obbligato di tutta la realizzazione; sarà dunque sufficiente, come per il simbolismo in generale, effettuare le trasposizioni convenienti secondo i gradi ai quali la concezione dovrà applicarsi. È appunto in questo senso che lo stato di cui si tratta può riferirsi all'« Uomo Universale » e può essere descritto come costituente il suo corpo, concepito in analogia con quello dell'uomo individuale, analogia che, come già l'abbiamo detto, è quella del « macrocosmo » (*adhidêvaka*) e del « microcosmo » (*adhjâtmika*). Sotto quest'aspetto, *Vaishwânara* è anche identificato a *Virâj*, vale a dire all'Intelligenza cosmica in quanto regge ed unifica nella sua integralità l'insieme del mondo corporeo. Finalmente, ad un altro punto di vista, che corrobora d'altronde il precedente, *Vaishwânara* significa « ciò che è comune a tutti gli uomini »; è allora la specie umana, intesa come natura specifica, o piú precisamente ciò che si potrebbe chiamare il « genio della specie » [1]; inoltre è d'uopo significare che lo stato corporeo

[1] Sotto questo rapporto, *nara*, o *nri*, è l'uomo come individuo appartenente alla specie umana, mentre *mânava* è piú propriamente l'uomo come essere pensante, vale a dire dotato di « mentale »; ciò è

è effettivamente comune a tutte le individualità umane, qualunque siano le altre modalità nelle quali sono suscettibili di svilupparsi per realizzare, in quanto individualità e senza uscire dal grado umano, l'estensione integrale delle loro possibilità rispettive[1].

Da ciò che abbiamo detto, è facile rendersi conto in qual modo bisogna intendere le sette membra di cui parla il testo della *Mândûkya Upanishad*, e che sono le sette parti principali del corpo « macrocosmico » di *Vaishwânara*: 1° l'insieme delle sfere luminose superiori, vale a dire degli stati superiori dell'essere, ma unicamente considerati nei loro rapporti con lo stato di cui specialmente si tratta, è paragonato alla parte della testa che contiene il cervello, il quale, infatti, corrisponde organicamente alla funzione « mentale », che è un riflesso della Luce intelligibile o dei principî sopra-individuali; 2° il Sole e la Luna, o piú esattamente i principî

d'altronde l'attributo essenziale inerente alla sua specie, dal quale la sua natura è caratterizzata. D'altra parte, il nome *Nara* non è meno suscettibile di una trasposizione analogica, per la quale s'identifica a *Purusha*; perciò spesse volte *Vishnu* è chiamato *Narottama* o l'« Uomo Supremo », designazione nella quale non bisogna scorgere il minimo antropomorfismo, come nemmeno nella concezione stessa dell'« Uomo Universale » in tutti i suoi aspetti, e ciò precisamente in ragione di questa trasposizione. Non possiamo accingerci per ora a sviluppare i sensi multipli e complessi che sono impliciti nella parola *nara*; per quanto riguarda la natura della specie, occorrerebbe tutto uno studio speciale per esporre le considerazioni alle quali essa può dar luogo.

[1] Converrebbe ancora stabilire dei confronti con la concezione della natura « adamica » nelle tradizioni giudaica e islamica, concezione che, anch'essa, si applica a gradi diversi ed in significati gerarchicamente sovrapposti; ma ciò è estraneo al nostro soggetto, e presentemente dobbiamo limitarci a queste semplici indicazioni.

rappresentanti nel mondo sensibile da questi due astri [1], sono i due occhi; 3° il principio igneo è la bocca [2]; 4° le direzioni dello spazio (*dish*) sono gli orecchi [3]; 5° l'atmosfera, vale a dire l'ambiente cosmico da cui procede il « soffio vitale (*prâna*), corrisponde ai polmoni; 6° la regione intermediaria (*Antariksha*), che si distende fra la Terra (*Bhû o Bhûmi*) e le sfere luminose od i Cieli (*Swar* o *Swarga*), regione che è considerata come l'ambiente dove si elaborano le forme (ancora potenziali relativamente allo stato grossolano), corrisponde allo stomaco [4]; 7° finalmente, la Terra, vale a dire, in senso

[1] Si ricorderanno qui i significati simbolici che hanno anche, in Occidente, il Sole e la Luna nella tradizione ermetica e nelle teorie cosmologiche che gli alchimisti hanno fondato su di essa; la designazione di questi astri non dev'essere intesa letteralmente, né nel primo e nemmeno nell'altro caso. D'altronde, si deve notare che il presente simbolismo è differente da quello al quale abbiamo fatto allusione precedentemente, e nel quale il Sole e la Luna corrispondono rispettivamente al cuore ed al cervello; sarebbero necessari ancora lunghi sviluppi per dimostrare come questi diversi punti di vista si conciliano e s'armonizzano nell'insieme delle concordanze analogiche.

[2] Abbiamo già notato che *Vaishwânara* è qualche volta un nome di *Agni*, che è allora considerato soprattutto come calore animatore, in quanto esso risiede in ogni essere vivente; avremo ancora l'occasione di ritornarvi piú appresso. D'altra parte, *mukhya-prâna* è nello stesso tempo il soffio della bocca (*mukha*) e l'atto vitale principale (è in questo secondo significato che i cinque *vâyu* sono le sue modalità); e il calore è intimamente associato alla vita stessa.

[3] Si noterà il rapporto notevolissimo che ciò presenta con la funzione fisiologica dei canali semicircolari.

[4] In un certo senso, la parola *Antariksha* comprende anche l'atmosfera, considerata allora come l'ambiente di propagazione della luce; d'altronde, è necessario notare che l'agente di questa propagazione non è l'Aria (*Vâyu*), bensí l'Etere (*Âkâsha*). Quando si traspongono i termini, per renderli appropriati a tutto l'insieme degli stati della manifestazione universale, nella considerazione del *Tribhuvana*,

simbolico, l'ultimo attuarsi di tutta la manifestazione corporea, corrisponde ai piedi, che sono qui l'emblema di tutta la parte inferiore del corpo. Le relazioni di queste diverse membra tra loro e le loro funzioni nell'insieme cosmico al quale appartengono, sono analoghe (ma non identiche, beninteso) a quelle delle corrispondenti parti dell'organismo umano. Si noterà che qui non si è parlato del cuore, perché la sua diretta relazione con l'Intelligenza universale lo esclude dal dominio delle funzioni propriamente individuali, ed anche perché questo « soggiorno di *Brahma* » è veramente il punto centrale, tanto nell'ordine cosmico che in quello umano, mentre tutto ciò che fa parte della manifestazione, e specialmente della manifestazione formale, è esteriore e « periferico », se cosí possiamo esprimerci, appartenendo esclusivamente alla circonferenza della « ruota delle cose ».

Nella condizione di cui si tratta, *Âtmâ*, in quanto *Vaishwânara*, ha coscienza del mondo della manifestazione sensibile (considerato anche come il dominio di quest'aspetto del « Non-Supremo » *Brahma* che è chiamato *Virâj*), per mezzo di diciannove organi, designati come altrettante bocche, perché sono le « entrate » della

Antariksha s'identifica a *Bhuvas*, che ordinariamente si designa come l'atmosfera, ma prendendo questa parola in un'accezione molto piú estesa e meno determinata di quella precedente. – I nomi dei tre mondi, *Bhû*, *Bhuvas*, *Swar*, sono i tre *vyâhriti*, parole che sono pronunziate abitualmente, dopo il monosillabo *Om*, nei riti indú della *sandhyâ-upâsanâ* (meditazione ripetuta al mattino, a mezzogiorno ed alla sera). Si noterà che i primi due di questi tre nomi hanno la stessa radice, perché si riferiscono a delle modalità di uno stesso stato d'esistenza, quello dell'individualità umana, mentre il terzo rappresenta, in questa divisione, l'insieme degli stati superiori.

conoscenza per tutto quel che si riferisce a questo dominio particolare; l'assimilazione intellettuale che s'opera nella conoscenza è spesso simbolicamente paragonata all'assimilazione vitale che s'effettua per mezzo della nutrizione. Questi diciannove organi (implicando d'altronde in questa parola le corrispondenti facoltà, conformemente a quanto abbiamo detto sul significato generale della parola *indriya*) sono: i cinque organi di sensazione, i cinque organi d'azione, i cinque soffi vitali (*vâyu*), il « mentale » od il senso interno (*manas*), l'intelletto (*Buddhi*, qui esclusivamente considerata nei suoi rapporti con lo stato individuale), il pensiero (*chitta*), concepito come la facoltà che dà forma alle idee e le associa tra di loro, e finalmente la coscienza individuale (*ahankâra*); queste facoltà sono quelle che precedentemente abbiamo studiato piú particolarmente. Ogni organo ed ogni facoltà dell'essere individuale compreso nel dominio considerato, vale a dire nel mondo corporeo, procedono rispettivamente dall'organo e dalla facoltà che loro corrispondono in *Vaishwânara*, organo e facoltà di cui sono in qualche modo uno degli elementi costitutivi, allo stesso titolo che l'individuo, al quale appartengono, è un elemento dell'insieme cosmico, nel quale, per la sua parte ed al posto che propriamente gli conviene (per il fatto che è quest'individuo e non un altro), concorre necessariamente alla costituzione dell'armonia totale[1].

Lo stato di veglia, nel quale si esercita l'attività degli organi e delle facoltà di cui è stato detto, è considerato

[1] Questa armonia è ancora un aspetto del *Dharma*: essa è l'equilibrio nel quale si compensano tutti gli squilibri, l'ordine che è fatto dalla somma di tutti i disordini parziali ed apparenti.

come la prima condizione d'*Âtmâ,* quantunque la modalità grossolana o corporea, alla quale corrisponde, costituisca l'ultimo grado nell'ordine dello sviluppo (*prapancha*) del manifestato, partendo dal suo principio primordiale e non-manifestato, e definisca il termine di questo sviluppo, per lo meno in rapporto allo stato d'esistenza nel quale si situa l'individualità umana. La ragione di quest'apparente anomalia è già stata indicata: è infatti in questa modalità corporea che noi scorgiamo la base ed il punto di partenza della realizzazione individuale dapprima (vogliamo dire dell'estensione integrale resa effettiva per l'individualità), e poi di ogni altra realizzazione che oltrepassi le possibilità dell'individuo ed implichi una presa di possesso degli stati superiori dell'essere. Dunque, se ci si pone, come lo facciamo a questo proposito, non al punto di vista dello sviluppo della manifestazione, ma a quello e nell'ordine di questa realizzazione con i suoi diversi gradi, ordine che va necessariamente in senso contrario, dal manifestato al non-manifestato, questo stato di veglia deve ben essere considerato come precedente in effetto gli stati di sogno e di sonno profondo, che corrispondono, l'uno alle modalità extra-corporee dell'individualità, l'altro agli stati sopra-individuali dell'essere.

XIII

LO STATO DI SOGNO O LA CONDIZIONE DI TAIJASA

« La seconda condizione è *Taijasa* (il « Luminoso », nome derivato da *Têjas*, che è la designazione dell'elemento igneo), il cui seggio è nello stato di sogno (*swapna-sthâna*); esso ha la conoscenza degli oggetti interni (mentali), ha sette membra e diciannove bocche, ed ha per dominio il mondo della manifestazione sottile »[1].

In questo stato, le facoltà esterne, anche sussistendo potenzialmente, si riassorbono nel senso interno (*manas*), che ne è la comune sorgente, il loro appoggio ed il loro fine immediato; esso risiede nelle arterie luminose (*nâdî*) della forma sottile, dove è diffuso in modo indiviso come il calore. D'altronde, lo stesso elemento igneo, considerato nelle sue proprietà essenziali, è contemporaneamente luce e calore; come l'indica il nome stesso di *Taijasa* riferito allo stato sottile, questi due aspetti, convenientemente trasposti (poiché non si trat-

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 4. – Lo stato sottile è chiamato in questo testo *pravivikta*, letteralmente « predistinto », poiché è uno stato di distinzione che precede la manifestazione grossolana; questa parola significa anche « separato », poiché l'« anima vivente », nello stato di sogno, è in qualche modo racchiusa in se stessa, contrariamente a quanto accade nello stato di veglia, « comune a tutti gli uomini ».

ta piú allora di qualità sensibili), debbono ugualmente ritrovarsi in siffatto stato. Come già abbiamo avuto l'occasione di farlo notare in altre circostanze, tutto ciò che si riferisce a questo stato riguarda molto da vicino la natura stessa della vita, che è inseparabile dal calore; ricorderemo, a questo proposito, che le concezioni d'Aristotele si accordano pienamente su questo e su molti altri punti con quelle degli Orientali. Quanto alla luminosità di cui si tratta, bisogna intendere da ciò il riflesso e la diffrazione della Luce intelligibile nelle modalità extra-sensibili della manifestazione formale (di cui d'altronde ci limitiamo a rilevare, in tutto questo, ciò che concerne lo stato umano). D'altra parte, la forma sottile stessa (*sûkshma-sharîra* o *linga-sharîra*), nella quale risiede *Taijasa*, è anche assimilata ad un veicolo igneo[1], quantunque debba distinguersi dal fuoco corporeo (l'elemento *Têjas* o ciò che ne procede) che è percepito dai sensi della forma grossolana (*sthûla-sharîra*), veicolo di *Vaishwânara*, e piú specialmente dalla vista, poiché la visibilità, supponendo necessariamente la presenza della luce, è fra le qualità sensibili quella che propriamente appartiene a *Têjas*; ma, nello stato sottile, non può piú trattarsi affatto dei *bhûta*, bensí soltanto dei *tanmâtra* corrispondenti, che ne sono i principî determinanti immediati. Per le *nâdî* od arterie della forma sottile, esse non debbono essere affatto confuse con le arterie corporee per le quali si effettua la circolazione del sangue, ma piuttosto corrispondono, fisiologicamente, alle ramificazioni del sistema nervoso, poiché sono espressamente

[1] Abbiamo altrove ricordato, a questo proposito, il « carro di fuoco » sul quale il profeta Elia salí ai cieli (*II Libro dei Re*, II, 11).

descritte come luminose; ora, essendo il fuoco in qualche modo polarizzato in luce e calore, lo stato sottile è collegato a quello corporeo in due modi differenti e complementari: per il sangue, quanto alla qualità calorica, per il sistema nervoso, quanto a quella luminosa [1]. Tuttavia, è bene intendere che, fra le *nâdî* ed i nervi, non vi è ancora che una semplice corrispondenza, non una identificazione, poiché le prime non sono corporee, ed anche perché si tratta in realtà di due differenti dominî nell'individualità integrale. Parimenti, quando si stabilisce un rapporto tra le funzioni di queste *nâdî* e la respirazione [2], perché questa è essenziale al manteni-

[1] Già abbiamo indicato, a proposito della costituzione dell'*annamaya-kosha*, cioè l'organismo corporeo, che gli elementi del sistema nervoso provengono dall'assimilazione delle sostanze ignee. Il sangue, poiché è liquido, è formato a partire dalle sostanze acquee, ma è necessario che esse abbiano dapprima subito un'elaborazione dovuta all'azione del calore vitale, che è la manifestazione d'*Agni Vaishwânara*; esse rappresentano solamente un « appoggio » plastico che serve alla fissazione di un elemento di natura ignea: il fuoco e l'acqua sono qui, l'uno in rapporto all'altra, « essenza » e « sostanza » in un senso relativo. Si potrebbe facilmente trovare un avvicinamento con certe teorie alchemiche, come quelle per esempio dove interviene la considerazione dei principî chiamati « zolfo » e « mercurio », l'uno attivo e l'altro passivo, e rispettivamente analoghi, nell'ordine dei « misti », del fuoco e dell'acqua nell'ordine degli elementi, senza parlare delle altre designazioni multiple che sono ancora date simbolicamente, nel linguaggio ermetico, ai due termini correlativi d'una simile dualità.

[2] Alludiamo piú specialmente agli insegnamenti che si riattaccano allo *Hatha-Yoga*, vale a dire ai metodi preparatorî all'« Unione » (*Yoga*, nel senso proprio della parola) fondati sull'assimilazione di certi ritmi, principalmente legati al regolamento della respirazione. Ciò che è chiamato *dhikr* nelle scuole esoteriche arabe ha esattamente la stessa ragione d'essere, e spesso anche i procedimenti messi in opera sono completamente similari nelle due tradizioni, ciò che d'altron-

mento della vita e corrisponde veramente all'atto vitale principale, non bisogna affatto concludere di poterle rappresentare quasi come una specie di canali nei quali l'aria circolerebbe; sarebbe confondere con un elemento corporeo il « soffio vitale » (*prâna*), che appartiene propriamente all'ordine della manifestazione sottile[1]. È detto che il numero totale delle *nâdî* è di settantaduemila; per altri testi tuttavia sarebbe di settecentoventi milioni; ma la differenza è piú apparente che reale, poiché, come sempre accade in simili casi, questi numeri debbono essere intesi simbolicamente, non letteralmente; è facile rendersene conto considerando che sono in relazione evidente con i numeri ciclici[2]. Avremo ancora l'occasione di sviluppare la questione delle arterie sottili, ed anche il processo dei diversi gradi di riassorbimento delle facoltà individuali, riassorbimento che, l'abbiamo già detto, si effettua in senso inverso dello sviluppo di queste stesse facoltà.

de non è affatto per noi l'indizio di un plagio; la scienza del ritmo infatti può essere stata conosciuta da una parte e dall'altra in modo completamente indipendente, poiché si tratta d'una scienza che ha il suo oggetto proprio e corrisponde ad un ordine di realtà nettamente definito, quantunque essa sia interamente ignorata dagli Occidentali.

[1] Questa confusione è effettivamente commessa da certi orientalisti, la cui comprensione è indubbiamente incapace d'oltrepassare i limiti del mondo corporeo.

[2] I numeri ciclici fondamentali sono: $72 = 2^3 \times 3^2$; $108 = 2^2 \times 3^3$; $432 = 2^4 \times 3^3 = 72 \times 6 = 108 \times 4$; essi si riferiscono specialmente alla divisione geometrica del cerchio ($360 = 72 \times 5 = 12 \times 30$) ed alla durata del periodo astronomico della precessione degli equinozî ($72 \times 360 = 432 \times 60 = 25920$ anni); ma queste sono semplicemente le loro piú immediate e piú elementari applicazioni, né ci è possibile soffermarci sulle considerazioni propriamente simboliche alle quali si giunge per la trasposizione di questi dati in ordini differenti.

Nello stato di sogno, l'« anima vivente » individuale (*jîvâtmâ*) « è per se stessa la sua propria luce », e produce, per l'effetto del suo solo desiderio (*kâma*), un mondo che procede interamente da se stessa, ed i cui oggetti consistono esclusivamente in concezioni mentali, vale a dire in combinazioni d'idee rivestite di forme sottili, che dipendono sostanzialmente dalla forma sottile dell'individuo stesso, di cui questi oggetti ideali sono altrettante modificazioni accidentali e secondarie[1]. Questa produzione, d'altronde, ha sempre qualche cosa d'incompleto e d'incoordinato; perciò è considerata come illusoria (*mâyâmaya*), o come se avesse solamente un'esistenza apparente (*prâtibhâsika*), mentre, nel mondo sensibile, dov'è allo stato di veglia, la stessa « anima vivente » ha la facoltà d'agire nel senso d'una produzione « pratica » (*vyâvahârika*), anche indubbiamente illusoria in rapporto alla realtà assoluta (*paramârtha*), e transitoria come ogni manifestazione, ma che tuttavia ha una realtà relativa ed una stabilità sufficiente per servire ai bisogni della vita ordinaria e « profana » (*laukika*, parola derivata da *loka*, il « mondo », da intendersi in un senso completamente paragonabile a quello che ha abitualmente nel Vangelo). Tuttavia conviene notare che questa differenza, quanto all'orientazione rispettiva dell'attività dell'essere nei due stati, non implica una superiorità effettiva dello stato di veglia su quello di sogno, quando ogni stato è considerato in se stesso; una superiorità valida dal solo punto di vista « profano », non può metafisicamente essere considerata una vera superiorità; ed anche, sotto un altro rapporto, le possibi-

[1] Cfr. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3° Brâhmana, shruti 9 e 10.

lità dello stato di sogno sono piú estese di quelle dello stato di veglia, e permettono all'individuo di sfuggire, in una certa misura, a qualcuna delle condizioni limitative alle quali è sottomesso nella sua modalità corporea[1]. Checché ne sia, l'unica cosa assolutamente reale (*pâramârthika*) è esclusivamente il « Sé » (*Âtmâ*), che però non può essere in nessun modo raggiunto da concezioni che in qualche modo si limitano alla considerazione degli oggetti esterni ed interni, la cui conoscenza costituisce rispettivamente lo stato di veglia e quello di sogno, e che perciò non spingendosi oltre l'insieme di questi due stati, restano interamente nei limiti della manifestazione formale e dell'individualità umana.

Il dominio della manifestazione sottile può, in ragione della sua natura « mentale », designarsi come un mondo ideale, al fine di cosí distinguerlo dal mondo sensibile, che è il dominio della manifestazione grossolana; ma questa designazione non deve intendersi nel senso di quella del « mondo intelligibile » di Platone, poiché le « idee » del filosofo greco sono le possibilità allo stato principiale, che debbono riferirsi all'essere informale (malgrado le espressioni troppo immaginose con cui Platone ha spessissimo racchiuso il suo pensiero); nello stato sottile, non può ancora trattarsi che di idee rivestite di forme, poiché le possibilità che comporta non oltrepassano l'esistenza individuale[2]. Soprattutto non

[1] Sullo stato di sogno, cfr. *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 1 a 6.

[2] Lo stato sottile è propriamente il dominio della ψυχή, e non quello del νοῦς; poiché quest'ultimo corrisponde a *Buddhi*, vale a dire all'intelletto sopraindividuale.

bisognerebbe qui pensare all'opposizione che certi filosofi moderni si compiacciono di stabilire fra « ideale » e « reale », opposizione che non ha per noi nessun significato: ciò che è, sotto qualunque aspetto, è reale appunto perciò, e possiede precisamente il genere ed il grado di realtà che convengono alla sua propria natura; ciò che consiste in idee (questo è tutto il senso che diamo alla parola « ideale ») non è né piú né meno reale di quello che consiste in altra cosa, ogni possibilità trovando posto necessariamente nel rango che la sua stessa determinazione gli assegna gerarchicamente nell'Universo.

Nell'ordine della manifestazione universale, parimenti che il mondo sensibile nel suo insieme è identificato a *Virâj*, questo mondo ideale di cui abbiamo parlato è identificato a *Hiranyagarbha* (vale a dire letteralmente l'« Embrione d'Oro »)[1], che è *Brahmâ* (determinazione di *Brahma* come effetto, *kârya*)[2] che si racchiude nell'« Uovo del Mondo » (*Brahmânda*)[3], dal quale si

[1] Questo nome ha un senso vicinissimo a quello di *Taijasa*, poiché l'oro, secondo la dottrina indú, è la « luce minerale »; gli alchimisti lo consideravano anche come corrispondente analogicamente, fra i metalli, al sole fra i pianeti; è per lo meno strano notare che il nome stesso dell'oro (*aurum*) è identico alla parola ebraica *aôr*, che significa « luce ».

[2] Bisogna notare che *Brahmâ* è una forma maschile, mentre *Brahma* è neutro; questa distinzione indispensabile, della piú grande importanza (poiché non è altro che quella del « Supremo » e del « Non-Supremo »), non può essere fatta con l'uso, molto in voga fra gli orientalisti, dell'unica forma *Brahman*, che ugualmente appartiene ad entrambi i generi; perciò sopravvengono continue confusioni, soprattutto in una lingua come l'italiana, dove il genere neutro non esiste.

[3] Questo simbolo cosmogonico dell'« Uovo del Mondo » non è particolare all'India; lo ritroviamo specialmente nel Mazdeismo, nella

svilupperà, secondo il suo modo di realizzazione, l'intera manifestazione formale che vi è virtualmente contenuta come concezione di questo *Hiranyagarbha*, germe primordiale della Luce cosmica[1]. Altresí, *Hiranyagarbha* è designato come « insieme sintetico di vita (*jîva-ghana*)[2]; infatti, è veramente la « Vita Universale »[3], in ragione della connessione già segnalata dello stato sottile con la vita; quest'ultima, anche considerata in tutta l'estensione di cui è suscettibile (e non limitata alla sola vita organica o corporea, a cui si limita il punto di vista fisiologico)[4], non è d'altronde che una delle speciali condizioni dello stato d'esistenza al quale appartiene l'individualità umana; il dominio della vita non oltrepassa dunque le possibilità che comporta questo stato, che, naturalmente, deve qui essere considerato nella sua integralità, e di cui fanno parte tanto le modalità sottili quanto quella grossolana.

Sia che lo si consideri al punto di vista « macroco-

tradizione egiziana (l'Uovo di *Kneph*), in quella dei Druidi e in quella degli Orfici. – La condizione embrionale che corrisponde per ogni essere individuale a ciò che è il *Brahmânda* nell'ordine cosmico, è chiamata in sanscrito *pinda*; l'analogia costitutiva del « microcosmo » e del « macrocosmo », considerati sotto quest'aspetto, è espressa da questa formula: *Yathâ pinda tathâ Brahmânda*, « tale l'embrione individuale, tale l'Uovo del Mondo ».

[1] Perciò *Virâj* procede da *Hiranyagarbha*, e *Manu*, a sua volta, procede da *Virâj*.

[2] La parola *ghana* significa primieramente una nuvola, e poi una massa compatta ed indifferenziata.

[3] « E la Vita era la Luce degli uomini » (*S. Giovanni*, I, 4).

[4] Alludiamo piú particolarmente all'estensione dell'idea di vita che è implicita nel punto di vista delle religioni occidentali, e che si riferisce effettivamente a possibilità insite in un prolungamento dell'individualità umana; abbiamo altrove spiegato che la tradizione estremo-orientale chiama ciò la « longevità ».

smico », come l'abbiamo fatto ultimamente, od a quello « microcosmico », che abbiamo rilevato sin dal principio, il mondo ideale di cui si tratta è concepito da facoltà che corrispondono analogicamente a quelle per le quali è percepito il mondo sensibile, o, se si preferisce, che sono quelle stesse facoltà in principio (poiché sono sempre le facoltà individuali), ma considerate in un altro modo d'esistenza e ad un altro grado di sviluppo, la loro attività esercitandosi in un dominio differente. Perciò *Âtmâ*, in questo stato di sogno, vale a dire in quanto è *Taijasa*, ha lo stesso numero di membra e di bocche (o strumenti di conoscenza) che in quello di veglia, in quanto è *Vaiswânara*[1], è inutile, del resto, ripeterne l'enumerazione, poiché le definizioni che precedentemente ne abbiamo dato possono egualmente applicarsi, per una trasposizione appropriata, ai due dominî della manifestazione grossolana o sensibile e di quella sottile o ideale.

[1] Queste facoltà debbono considerarsi ripartite nei tre « involucri », la cui riunione costituisce la forma sottile (*vijnânamaya-kosha, manomaya-kosha, prânamaya-kosha*).

XIV

LO STATO DI SONNO PROFONDO O LA CONDIZIONE DI PRÂJNA

« Quando l'essere che dorme non prova piú desiderî, non è piú soggetto a sogni, esso è nello stato di sonno profondo (*sushupta-sthâna*); colui (vale a dire *Âtmâ* stesso in siffatta condizione) che in questo stato è divenuto uno (senza alcuna distinzione o differenziazione)[1], che si è identificato ad un insieme sintetico (unico e senza particolare determinazione) di Conoscenza integrale (*Prajnâna-ghana*)[2], che è (per penetrazione ed assimilazione intima) pieno di Beatitudine (*ânandamaya*) e che gode veramente di questa Beatitudine (*Ânanda*, quale dominio a lui proprio), e la cui bocca (lo strumento di conoscenza) è (unicamente) la Coscien-

[1] « Tutto è uno, dice ugualmente il Taoismo; durante il sonno, l'anima, non distratta, si concentra in questa unità; ma, durante la veglia, distratta, essa distingue diversi esseri » (*Tchoang-tseu*, cap. II; trad. del P. Wieger, p. 215).

[2] « Concentrare tutta la propria energia intellettuale come in una massa », aggiunge, anche nello stesso senso, la dottrina taoista (*Tchoang-tseu*, cap. IV; trad. del P. Wieger, p. 233). – *Prajnâna* o la Conoscenza integrale s'oppone qui a *vijnâna* o la conoscenza distintiva, che, riferendosi specialmente all'individuale od al formale, caratterizza i due stati precedenti; *vijnânamaya-kosha* è il primo degli « involucri » di cui si riveste *Âtmâ* penetrando nel « mondo dei nomi e delle forme », vale a dire manifestandosi come *jîvâtmâ*.

za totale (*Chit*) stessa (senza intermediario o particolarizzazione), quegli è chiamato *Prâjna* (vale a dire Colui che conosce al di fuori e di là da ogni condizione speciale): è questa la terza condizione »[1].

Come immediatamente possiamo rendercene conto, il veicolo d'*Âtmâ*, nello stato di *Prâjna*, è il *kârana-sharîra*, poiché questo è *ânandamaya-kosha*; e, quantunque qui se ne parli analogicamente come di un veicolo o d'un involucro, esso non è affatto distinto veramente dallo stesso *Âtmâ*, poiché ormai siamo di là dalla distinzione. La Beatitudine è fatta da tutte le possibilità d'*Âtmâ*, si potrebbe dire che essa ne sia la somma stessa; *Âtmâ*, in quanto *Prâjna*, gode di questa Beatitudine come del suo proprio dominio, perché essa è, in realtà, la pienezza del suo essere, secondo quanto precedentemente abbiamo indicato. È uno stato essenzialmente informale e sopra-individuale; non potrebbe dunque trattarsi d'uno stato « psichico » o comunque « psicologico », come l'hanno supposto alcuni orientalisti. Ciò che è propriamente « psichico », infatti, è lo stato sottile; in questa assimilazione, la parola « psichico » è da noi considerata nel suo senso primitivo, quello che aveva per gli antichi, né ci preoccupiamo delle diverse accezioni molto piú specializzate che ulteriormente hanno dato ad essa, e per le quali ormai non potrebbe nemmeno piú riferirsi all'intero stato sottile. Quanto alla psicologia degli Occidentali moderni, essa non concerne che una parte ristrettissima dell'individualità umana, quella per cui il « mentale » è in relazione immediata con la modalità corporea, e per gli stessi metodi che essa usa è

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 5.

incapace di oltrepassare questi limiti; in ogni caso, l'oggetto stesso che si propone, vale a dire lo studio esclusivo dei fenomeni mentali, la limita rigorosamente all'individualità; perciò lo stato di cui ora si tratta sfugge necessariamente alle sue investigazioni, e si potrebbe anche dire che le è inaccessibile in doppio modo: prima, perché questo stato è di là dal « mentale » o dal pensiero discorsivo e differenziato, poi, perché è ugualmente di là da ogni « fenomeno », qual che esso sia, vale a dire oltre tutta la manifestazione formale.

Questo stato d'indifferenziazione, nel quale l'intera conoscenza, non esclusa quella degli altri stati, è centralizzata sinteticamente nell'unità essenziale e fondamentale dell'essere, è lo stato non-manifestato o « non-sviluppato » (*avyakta*), principio e causa (*kârana*) di tutta la manifestazione, e a partire dal quale essa è sviluppata nella molteplicità dei suoi diversi stati, e piú particolarmente, per quel che concerne l'essere umano, nei suoi stati sottile e grossolano. Questo non-manifestato, concepito come radice del manifestato (*vyakta*), che è soltanto il suo effetto (*kârya*), è identificato, sotto questo rapporto, a *Mûla-Prakriti*, la « Natura primordiale »; ma, in realtà, esso è contemporaneamente *Purusha* e *Prakriti*, poiché li contiene entrambi nella sua stessa indifferenziazione, essendo causa nel senso totale della parola, vale a dire contemporaneamente « causa efficiente » e « causa materiale », per usare la terminologia ordinaria; preferiremmo, però, a queste espressioni quelle di « causa essenziale » e « causa sostanziale », poiché questi due aspetti complementari della causalità si riferiscono infatti rispettivamente all'« essenza » ed alla « sostanza », definite come precedentemente l'abbiamo

fatto. Se, in questo terzo stato, *Âtmâ* è oltre la distinzione di *Purusha* e di *Prakriti* o dei due poli della manifestazione, è perché esso non è piú nell'esistenza condizionata, ma invece al grado dell'Essere puro; tuttavia noi dobbiamo inoltre includervi *Purusha* e *Prakriti*, ancora non-manifestati, ed anche, in un certo senso, come lo vedremo a suo tempo, gli stati informali della manifestazione, che abbiamo già dovuto riferire all'Universale, poiché sono veramente altrettanti stati sopra-individuali dell'essere; e, d'altronde, ricordiamolo ancora, tutti gli stati manifestati sono contenuti, in principio e sinteticamente, nell'Essere non-manifestato.

In questo stato, i diversi oggetti della manifestazione, anche quelli della manifestazione individuale, sia esterni che interni, non sono d'altronde affatto distrutti, ma sussistono in modo principiale, essendo unificati appunto perché non piú concepiti nell'aspetto secondario e contingente della distinzione; essi si ritrovano necessariamente fra le possibilità del « Sé », che, quando ha coscienza della sua permanenza nell'« eterno presente », è per se stesso cosciente di tutte queste possibilità, considerate « non-distintivamente » nella Conoscenza integrale [1]. Se fosse altrimenti, e se gli oggetti della manifestazione non sussistessero cosí principialmente (supposizione che d'altronde è impossibile in se stessa poiché

[1] È proprio ciò che permette di trasporre metafisicamente la dottrina teologica della « resurrezione dei morti », nonché la concezione del « corpo di gloria »; questo, del resto, non è affatto un corpo nel senso proprio della parola, ma ne è la « trasformazione » (o la « trasfigurazione »), vale a dire la trasposizione fuori della forma e delle altre condizioni dell'esistenza individuale, od anche, in altre parole, è la « realizzazione » della possibilità permanente ed immutabile di cui il corpo non è che l'espressione transitoria in modo manifestato.

questi oggetti sarebbero allora un puro niente, che non potrebbe affatto esistere, neppure in modo illusorio), non vi potrebbe essere un ritorno dallo stato di sonno profondo agli stati di sogno e di veglia, poiché tutta la manifestazione formale sarebbe allora irrimediabilmente distrutta per l'essere appena esso entrasse nel sonno profondo; ora, un tale ritorno è invece sempre possibile e si produce effettivamente, almeno per l'essere che non è attualmente « liberato », vale a dire definitivamente svincolato dalle condizioni dell'esistenza individuale.

La parola *Chit* non deve intendersi, come il suo derivato *chitta*, nel senso limitato del pensiero individuale e formale (questa determinazione ristrettiva, che implica una modificazione per riflesso, essendo messa in buona evidenza, nel derivato, dal suffisso *kta*, che è il termine del participio passivo), ma invece in senso universale, come la Coscienza totale del « Sé », considerata in rapporto al suo unico oggetto, che è *Ânanda* o la Beatitudine[1]. Questo oggetto, pur costituendo allora in qualche modo l'involucro del « Sé » (*ânandamaya-kosha*), come dianzi l'abbiamo spiegato, è identico al soggetto stesso, che è *Sat* o l'Essere puro, e non ne è punto veramente distinto, né può esserlo, infatti, quando non vi è

[1] Lo stato di sonno profondo è stato qualificato d'« incosciente » da alcuni orientalisti, che sembrano anche volerlo identificare all'« Incosciente » di qualche filosofo tedesco, quale l'Hartmann; questo errore dipende soprattutto dacché essi non possono concepire la coscienza che come individuale e « psicologica »; ma esso ci sembra non meno inesplicabile, poiché non scorgiamo come si possa comprendere con una simile interpretazione parole come *Chit*, *Prajnâna* e *Prâjna*.

piú alcuna distinzione reale[1]. Cosí questi tre, *Sat, Chit, Ânanda* (generalmente riuniti in *Sachchidânanda*)[2], sono assolutamente uno stesso ed unico essere, e quest'« uno » è *Âtmâ*, considerato al di fuori e di là da tutte le condizioni particolari che determinano ciascuno dei suoi diversi stati di manifestazione.

Nello stato di *Prâjna*, che è anche spesso designato col nome di *samprasâda* o « serenità »[3], la Luce intelligibile è colta direttamente, ciò che costituisce l'intuizione intellettuale, e non piú per riflesso attraverso il « mentale » (*manas*) come negli stati individuali. Abbiamo precedentemente riferito l'espressione d'« intuizione intellettuale » a *Buddhi*, facoltà di conoscenza sopra-razionale e sopra-individuale, quantunque già manifestata; sotto questo rapporto, è necessario includere, in un certo modo, anche *Buddhi* nello stato di *Prâjna*, che comprenderà cosí tutto ciò che è oltre l'esistenza indi-

[1] Le parole « soggetto » ed « oggetto », nel senso nel quale noi qui le usiamo, non possono prestarsi ad equivoci: il soggetto è « ciò che conosce », l'oggetto è « ciò che è conosciuto »; il loro rapporto è la conoscenza stessa. Tuttavia, nella filosofia moderna, il signicato di queste parole, e soprattutto quello dei loro derivati « subiettivo » ed « obiettivo », hanno tanto variato da ricevere accezioni quasi diametralmente opposte. Certi filosofi le adoperano indistintamente in sensi molto differenti; il loro uso presenta dunque spesso inconvenienti gravi per la chiarezza, e, in molti casi, è preferibile astenersi dall'usarle, per quanto è possibile.

[2] In arabo, l'Intelligenza (*El-Aqlu*), l'Intelligente (*El-Âqil*) e l'Intelligibile (*El-Mâqûl*) sono equivalenti a questi tre termini: la prima è la Coscienza universale (*Chit*), il secondo è il suo soggetto (*Sat*), il terzo ne è l'oggetto (*Ânanda*), i tre non essendo che uno nell'Essere « che conosce Se stesso per Se stesso ».

[3] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3° Brâhmana, shruti 15; cfr. *Brahma-Sûtra*, 1° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 8. – Vedi anche ciò che piú innanzi diremo sul significato della parola *Nirvâna*.

viduale. Dobbiamo allora considerare nell'Essere un nuovo ternario, costituito da *Purusha, Prakriti* e *Buddhi*, vale a dire dai due poli della manifestazione, « essenza » e « sostanza », e dalla prima produzione di *Prakriti* sotto l'influenza di *Purusha*, produzione che è la manifestazione informale. Bisogna aggiungere che, del resto, questo ternario rappresenta solamente ciò che si potrebbe chiamare l'« esteriorità » dell'Essere, e quindi non coincide affatto con l'altro ternario principiale che abbiamo considerato, e che si riferisce veramente alla sua « interiorità », ma che ne potrebbe essere piuttosto una prima particolarizzazione in modo distintivo[1]; è beninteso che, parlando qui d'« esteriore » e d'« interiore », noi usiamo un linguaggio puramente analogico, fondato su un simbolismo spaziale, che non potrebbe letteralmente applicarsi all'Essere puro. D'altronde, il ternario di *Sachchidânanda*, che è coestensivo all'Esse-

[1] Si potrebbe dire, con le riserve che abbiamo fatto sull'uso di queste parole, che *Purusha* è il polo « subiettivo » della manifestazione, e *Prakriti* ne è il polo « obiettivo »; *Buddhi* corrisponde allora naturalmente alla conoscenza che è quasi una risultante del soggetto e dell'oggetto, od il loro « atto comune », per usare un linguaggio aristotelico. Tuttavia, è bene notare che, nell'ordine dell'Esistenza universale, è *Prakriti* che « concepisce » le sue produzioni per l'influenza « non-agente » di *Purusha*, mentre, nell'ordine delle esistenze individuali, il soggetto conosce al contrario per l'azione dell'oggetto; l'analogia è dunque qui invertita, come nei casi incontrati precedentemente. Infine, se si considera l'intelligenza come inerente al soggetto (quantunque la sua « attualità » supponga la presenza dei due termini complementari), si dovrà dire che l'Intelletto universale è essenzialmente attivo, mentre l'intelligenza individuale è passiva, per lo meno relativamente (anche se contemporaneamente è attiva sotto un altro rapporto), ciò che del resto implica il suo carattere di « riflesso »; anche queste considerazioni concordano interamente con le teorie d'Aristotele.

re, si traduce ancora, nell'ordine della manifestazione informale, col ternario che abbiamo già distinto in *Buddhi*: il *Matsya-Purâna*, che allora citavamo, dichiara che, « nell'Universale, *Mahat* (o *Buddhi*) è *Îshwara* »; *Prâjna* è anche *Îshwara*, a cui propriamente appartiene il *kârana-sharîra*. Si può aggiungere altresí che la *Trimûrti* o « triplice manifestazione » è soltanto l'« esteriorità » d'*Îshwara*, che, in sé, è indipendente da ogni manifestazione, di cui è il principio, poiché è l'Essere stesso; tutto quello che abbiamo detto d'*Îshwara*, tanto in sé, quanto in rapporto alla manifestazione, possiamo ugualmente dirlo di *Prâjna* che ad esso è identificato. Cosí, al di fuori del punto di vista speciale della manifestazione e dei diversi stati condizionati che da esso dipendono in questa manifestazione, l'intelletto non è affatto differente da *Âtmâ*, che deve essere considerato come « ciò che conosce se stesso per se stesso », poiché non vi è piú allora realtà che da esso sia veramente distinta, tutto essendo compreso nelle sue proprie possibilità; appunto in questa « Conoscenza di Sé » risiede propriamente la Beatitudine.

« Egli (*Prâjna*) è il Signore (*Îshwara*) di tutto (*sarva*, parola che implica qui, nella sua estensione universale, l'insieme dei « tre mondi », vale a dire di tutti gli stati di manifestazione sinteticamente compresi nel loro principio); Egli è onnisciente (poiché tutto Gli è presente nella Conoscenza integrale, ed Egli conosce direttamente tutti gli effetti nella causa principiale totale, che non è affatto distinta da Lui)[1]; Egli è l'ordinatore interno

[1] Gli effetti sono « eminentemente », nella causa, come dicono i filosofi scolastici, e sono perciò fra i costituenti della sua natura stessa, poiché non può essere negli effetti ciò che prima non è stato nella

(*antar-yâmî*, che stando al centro stesso dell'essere, regge e controlla tutte le facoltà corrispondenti ai suoi diversi stati, anche se Lui stesso è « non-agente » nella pienezza della Sua attività principiale)[1]; Egli è la sorgente (*yoni*, matrice o radice primordiale, e contemporaneamente principio o causa prima) di tutto (quello che esiste sotto qualsiasi modo); Egli è l'origine (*prabhava*, per la Sua espansione nella moltitudine indefinita delle Sue possibilità) e la fine (*apyaya*, per il Suo racchiudersi nell'unità di Se stesso)[2] dell'universalità degli esseri (essendo Egli stesso l'Essere Universale)[3] ».

causa; cosí la causa prima, che si conosce per se stessa, appunto perciò conosce tutti gli effetti, vale a dire tutte le cose, in modo assolutamente immediato e « non-distintivo ».

[1] Questo « ordinatore interno » è identico al « Rettore Universale » di un testo taoista che abbiamo citato in una precedente nota. – La tradizione estremo-orientale aggiunge ancora che « l'Attività del Cielo è non-agente »; nella sua terminologia, il Cielo (*Tien*) corrisponde a *Purusha* (considerato ai diversi gradi che precedentemente abbiamo indicato), e la Terra (*Ti*) a *Prakriti*; non si tratta dunque di ciò che si è obbligati ad esprimere con le stesse parole nell'enumerazione dei termini del *Tribhuvana* indú.

[2] Ciò è riferibile, nell'ordine cosmico, alle due fasi di « espirazione » e di « aspirazione » che si possono considerare particolarmente in ogni ciclo; però qui si tratta della totalità dei cicli o degli stati che costituiscono la manifestazione universale.

[3] *Mândûkya Upanishad*, shruti 6.

XV

LO STATO INCONDIZIONATO D'ÂTMÂ

« Veglia, sogno, sonno profondo, e ciò che è oltre, sono i quattro stati d'*Âtmâ*; il piú grande (*mahattara*) è il Quarto (*Turîya*). Nei primi tre, sta *Brahma* con uno dei suoi piedi; nell'ultimo, egli vi sta con tre piedi »[1]. Cosí, le proporzioni precedentemente stabilite da un certo punto di vista, sono invertite se considerate da un altro punto di vista: dei quattro « piedi » (*pâda*) d'*Âtmâ*, i primi tre quanto alla distinzione degli stati non ne sono che uno per l'importanza metafisica, e l'ultimo ne è per se solo tre sotto lo stesso rapporto. Se *Brahma* non fosse « senza parti » (*akhanda*), si potrebbe dire che soltanto un quarto di Lui è nell'Essere (comprendendovi tutto ciò che ne dipende, vale a dire la manifestazione universale di cui è il principio), gli altri Suoi tre quarti essendo oltre l'Essere stesso[2]. Questi tre quarti possono considerarsi nel modo seguente: 1° la totalità delle possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano, dunque allo stato assolutamente permanente ed incondizionato, come tutto ciò che rile-

[1] *Maitri Upanishad*, 7° Prapâthaka, shruti 11.

[2] *Pâda* significa « piede » ed anche « quarto ».

va del « Quarto » (se esse invece si manifestano, appartengono ai due primi stati; ed in quanto « manifestabili », al terzo, principiale in rapporto agli altri primi); 2° la totalità delle possibilità di non-manifestazione (che designamo al plurale solo per pura analogia, poiché sono evidentemente di là dalla molteplicità, ed anche dall'unità); 3° finalmente, il Principio Supremo di queste e di quelle, la Possibilità Universale, totale, infinita, assoluta[1].

« I Saggi pensano che il Quarto (*Chaturtha*)[2], che non ha conoscenza né degli oggetti interni né di quelli esterni (in modo distintivo ed analitico), né contemporaneamente di questi e di quelli (sinteticamente e principialmente), e che infine non è (nemmeno) un insieme sintetico di Conoscenza integrale, poiché non è né conoscente né non-conoscente, è invisibile (*adrishta*, ed ugualmente non-percettibile da qualsiasi facoltà), non-agente (*avyavahârya*, nella Sua immutabile identità), incomprensibile (*agrâhya*, poiché tutto comprende), indefinibile (*alakshana*, poiché illimitato), impensabile (*achintya*, poiché non può essere rivestito da forme),

[1] Analogamente, considerando i primi tre stati, il cui insieme costituisce il dominio dell'Essere, si potrebbe ancora dire che i due primi non rappresentano che un terzo dell'Essere, poiché contengono soltanto la manifestazione formale, mentre il terzo ne rappresenta da solo i due terzi, comprendendo contemporaneamente la manifestazione informale e l'Essere non-manifestato. – È essenziale notare che le sole possibilità di manifestazione entrano nel dominio dell'Essere, anche se considerato in tutta la sua universalità.

[2] Le due parole *Chaturtha* e *Turîya* hanno lo stesso significato e si applicano identicamente allo stesso stato: *Yad vai Chaturtham tat Turîyam*, « ciò sicuramente che è *Chaturtha*, ciò è *Turîya* » (*Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5° Adhyâya, 14° Brâhmana, shruti 3).

indescrivibile (*avyapadêshya*, non potendo essere qualificato da attribuzioni o da determinazioni particolari); Esso è l'unica essenza fondamentale (*pratyaya-sâra*) del "Sé" (*Âtmâ*, presente in tutti gli stati), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapancha-upashama*, e per conseguenza assolutamente e totalmente liberato dalle condizioni speciali di qualunque modo d'esistenza), pienezza di Pace e di Beatitudine, senza dualità: è *Âtmâ* (al di fuori ed indipendentemente da ogni condizione); (cosí) Esso dev'essere conosciuto »[1].

Si noterà che quanto concerne questo stato incondizionato d'*Âtmâ* è espresso in una forma negativa; ciò si comprende facilmente, poiché, nel linguaggio, ogni affermazione diretta è necessariamente una affermazione particolare e determinata, l'affermazione di qualche cosa che ne esclude altre, e che perciò limita ciò di cui è possibile l'affermazione[2]. Ogni determinazione è una limitazione, dunque una negazione[3]; e perciò è invece la negazione di una determinazione che è una vera affermazione; quindi le espressioni d'apparenza negative,

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 7.

[2] E per la stessa ragione che questo stato, non potendo affatto essere caratterizzato, è semplicemente specificato come il « Quarto »; ma questa spiegazione, sebbene evidente, è sfuggita agli orientalisti. A questo proposito, possiamo citare un curioso esempio della loro incomprensione: l'Oltramare ha creduto che il nome « Quarto » indicasse una « costruzione logica », poiché gli ha ricordato « la quarta dimensione dei matematici »; ecco un avvicinamento per lo meno inatteso, che sarebbe indubbiamente difficile giustificare seriamente.

[3] Spinoza stesso l'ha espressamente riconosciuto: « Omnis determinatio negatio est »; ma è appena necessario aggiungere che l'applicazione che egli ne fa ricorda piuttosto l'indeterminazione di *Prakriti* che quella d'*Âtmâ* nel suo stato incondizionato.

che qui incontriamo, sono, nel loro senso reale, eminentemente affermative. D'altronde, la parola « Infinito », la cui forma è simile, esprime la negazione di qualunque limite, perciò equivale all'affermazione totale ed assoluta, che comprende o racchiude tutte le affermazioni particolari, ma senza essere qualcuna di queste soltanto all'esclusione delle altre, precisamente perché le implica tutte ugualmente e « non-distintivamente »; e cosí la Possibilità Universale comporta assolutamente tutte le possibilità. Tutto ciò che si può esprimere in forma affermativa è necessariamente racchiuso nel dominio dell'Essere, poiché questo è la prima affermazione o la prima determinazione, quella da cui procedono tutte le altre, come l'unità è il primo dei numeri, da cui tutti ne derivano; ma, qui, non si tratta dell'unità, bensí della « non-dualità », od, in altre parole, siamo di là dall'Essere, appunto perché ogni determinazione, anche principiale, è ormai superata[1].

In Se stesso, *Âtmâ* non è dunque né manifestato (*vyakta*), né non-manifestato (*avyakta*), per lo meno se si considera il non-manifestato soltanto come il principio immediato del manifestato (ciò che si riferisce allo stato di *Prâjna*); ma Esso è contemporaneamente il principio del manifestato e del non-manifestato (quan-

[1] Noi ci poniamo qui al punto di vista puramente metafisico, ma dobbiamo aggiungere che queste considerazioni possono anche applicarsi al punto di vista teologico; quantunque quest'ultimo si tenga ordinariamente nei limiti dell'Essere, alcuni riconoscono tuttavia che la « teologia negativa » è la sola rigorosa, vale a dire che soltanto gli attributi di forma negativa convengono veramente a Dio. – Cfr. S. Dionigi l'Areopagita, *De Theologia Mystica*, di cui gli ultimi due capitoli si riavvicinano in modo notevole, anche nelle espressioni, al testo che abbiamo citato.

tunque questo Principio Supremo possa d'altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore, non fosse che per affermare la Sua immutabilità assoluta e l'impossibilità di caratterizzarLo con qualsiasi attribuzione positiva). « Egli (il Supremo *Brahma*, al quale *Âtmâ* incondizionato è identico) non può essere raggiunto né dallo sguardo [1], né dalla parola o dal « mentale » [2], né possiamo riconoscerLo (come comprensibile da altri che Se stesso); perciò non sappiamo come spiegare la Sua natura (con qualche descrizione). Egli è superiore al conosciuto (distintivamente, o all'Universo manifestato), ed è altresí anche di là da ciò che non è conosciuto (distintivamente, o dall'Universo non-manifestato, uno con l'Essere puro) [3]; questo è l'insegnamento che abbiamo ricevuto dagli antichi Saggi. Si deve considerare come *Brahma* (nella Sua Infinità) Ciò che non è manifestato dalla parola (o da altra cosa), ma da cui la parola è manifestata (come tutt'altra cosa), e non quello che è considerato (in quanto oggetto di medita-

[1] Parimenti, il *Qorân* dice parlando d'*Allah*: « Gli sguardi non possono raggiungerLo ». – « Il Principio non è raggiunto né dalla vista né dall'udito » (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. del P. Wieger, p. 397).

[2] L'occhio rappresenta qui le facoltà di sensazione e la parola quelle d'azione; si è visto precedentemente che il *manas*, per la sua natura e per le sue funzioni, partecipa a queste e a quelle. *Brahma* non può essere raggiunto da facoltà individuali, né percepito dai sensi come gli oggetti grossolani, né concepito dal pensiero come gli oggetti sottili, né può essere espresso in modo sensibile dalle parole, né in modo ideale dalle immagini mentali.

[3] Cfr. il passo già citato della *Bhagavad-Gîtâ* (XV, 18), dal quale si rileva che *Paramâtmâ* « oltrepassa il distruttibile ed anche l'indistruttibile »; il primo è il manifestato, il secondo il non-manifestato, inteso come già l'abbiamo spiegato.

zione) come « questo » (un essere individuale o un mondo manifestato, secondo che il punto di vista si riferisca al « microcosmo » od al « macrocosmo ») o « quello » (*Îshwara* o l'Essere Universale stesso, al di fuori di ogni individualizzazione e di ogni manifestazione) »[1].

Shankarâchârya aggiunge il seguente commento: « Un discepolo che ha seguito attentamente l'esposizione della natura di *Brahma*, potrebbe supporre di conoscerLo perfettamente (almeno teoricamente); però, malgrado le apparenze, una tale opinione è errata. Infatti, il significato ben stabilito dei testi concernenti il *Vêdânta* è che il « Sé » di qualunque essere che possiede la Conoscenza è identico a *Brahma* (poiché questa Conoscenza stessa realizza appunto l'« Identità Suprema »). Ora, è possibile una conoscenza distintiva e definita per quelle cose che sono suscettibili di diventare oggetti di conoscenza, ma non è cosí per Quello che non può diventare un tale oggetto. Ciò è *Brahma*, poiché Egli è il Conoscitore (totale), e il Conoscitore può conoscere le altre cose (che racchiude tutte nella Sua infinita comprensione, identica alla Possibilità Universale), ma non può Egli stesso essere l'oggetto della Sua propria Conoscenza (poiché, nella Sua identità, che non risulta da alcuna identificazione, non è piú possibile distinguere nemmeno principialmente, come nella condizione di *Prâjna*, un soggetto ed un oggetto, che sono tuttavia « lo stesso »; né Egli può cessare d'essere Se stesso, « tutto-conoscente », per diventare « tutto-cono-

[1] *Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 3 a 5. – Ciò che è stato detto per la parola (*vâch*) è poi successivamente ripetuto nelle shruti 6 a 9, in termini identici, per il « mentale » (*manas*), l'occhio (*chakshus*), l'udito (*shrotra*) ed il « soffio vitale » (*prâna*).

sciuto »[1], che sarebbe un altro Se stesso), come, per esempio, il fuoco può bruciare altre cose, ma non può bruciare se stesso (poiché la sua natura essenziale è indivisibile, come, analogicamente, *Brahma* è « senza dualità »)[2]. D'altra parte, non può nemmeno dirsi che *Brahma* possa essere oggetto di conoscenza per un altro Se stesso; al di fuori di Lui non vi è infatti un conoscente (poiché ogni conoscenza, anche se relativa, è sempre una partecipazione della Conoscenza assoluta e suprema) »[3].

Perciò il testo aggiunge: « Se tu pensi che ben conosci (*Brahma*), poco della Sua natura tu conosci; perciò tu devi considerare *Brahma* ancora piú attentamente. (La risposta è questa): Non penso di conoscerLo, cioè non Lo conosco bene (in modo distinto, come potrei conoscere un oggetto suscettibile di descrizione o di definizione); tuttavia Lo conosco (per l'insegnamento che ho ricevuto sulla Sua natura). Chiunque comprende queste parole (nel loro vero significato): « Non Lo co-

[1] Abbiamo tradotto cosí letteralmente i due termini francesi *tout-connaissant* e *tout-connu*, pur riconoscendo che questa maniera è alquanto inadeguata, ma non abbiamo trovato altre parole che meglio esprimessero un tale concetto. Si poteva forse tradurre *tout-connaissant* per « onnisciente », ma la difficoltà stava allora nel trovare un termine simmetrico per *tout-connu*, e ciò ci è stato impossibile. (*N. d. t.*).

[2] Cfr. *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 5° Brâhmana, shruti 14: « Come il Conoscitore (totale) potrebbe essere conosciuto? ».

[3] Anche qui possiamo stabilire un avvicinamento con una frase del *Trattato dell'Unità* (*Risâlatul-Ahadiyah*) di Mohyiddin ibn Arabi: « Nulla, nulla assolutamente esiste, eccetto Lui (*Allah*), ma Egli comprende la Sua propria esistenza senza (tuttavia) che questa comprensione esista in qualche modo ».

nosco, e tuttavia Lo conosco », quegli veramente Lo conosce. Da chi pensa che *Brahma* è « non-compreso » (da una qualunque facoltà), *Brahma* è compreso (poiché, per la Conoscenza di *Brahma*, egli è diventato realmente ed effettivamente identico a *Brahma* stesso); ma chi pensa che *Brahma* è compreso (da qualche facoltà sensibile o mentale), quegli non Lo conosce affatto. *Brahma* (in Se stesso, nella Sua incomunicabile essenza) è conosciuto da quelli che Lo conoscono (come un qualsiasi oggetto di conoscenza, sia che si tratti d'un essere particolare o dell'Essere Universale), ed è conosciuto appunto da quelli che non Lo conoscono (come « questo » o « quello »)[1].

[1] *Kêna Upanishad*, 2° Khanda, shruti 1 a 3. — Ecco un testo taoista completamente identico: « L'Infinito ha detto: non conosco il Principio; questa è una risposta profonda. L'Inazione ha detto: io conosco il Principio; questa è una risposta superficiale. L'Infinito ha avuto ragione asserendo d'ignorare l'essenza del Principio; l'Inazione ha potuto asserire di conoscerLo solo per le Sue manifestazioni esteriori... Non conoscerLo è infatti conoscerLo (nella Sua essenza); conoscerLo (nelle Sue manifestazioni) è non conoscerLo (quale è in realtà). Ma come spiegare che è non conoscendoLo che Lo si conosce? — Ecco come, dice lo Stato primordiale. Il Principio non può essere udito; ciò che si ode non è Esso. Il Principio non può essere visto; ciò che si vede non è Esso. Il Principio non può essere enunciato; ciò che s'enuncia non è Esso... Il Principio, non potendo essere immaginato, non può nemmeno essere descritto. Colui che propone delle questioni sul Principio e chi risponde a queste domande, ambedue dimostrano d'ignorare ciò che Esso è, poiché non si può domandare né rispondere in merito » (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. del P. Wieger, pp. 397-399).

XVI

RAPPRESENTAZIONE SIMBOLICA D'ÂTMÂ E DELLE SUE CONDIZIONI FIGURATA DAL MONOSILLABO SACRO OM

Il seguito della *Mândûkya Upanishad* si riferisce alla corrispondenza del monosillabo sacro *Om* e dei suoi elementi (*mâtrâ*) con *Âtmâ* e le sue condizioni (*pâda*); da una parte, esso indica le ragioni simboliche di questa corrispondenza, e, dall'altra, gli effetti della meditazione del simbolo e di ciò che rappresenta, vale a dire d'*Om* e d'*Âtmâ*: in questa corrispondenza, il primo rappresenta un « appoggio » per ottenere la conoscenza del secondo. Daremo ora la traduzione di quest'ultima parte del testo; ma non potremo completamente commentarla, poiché ciò ci allontanerebbe dal soggetto del presente studio.

« Quest'*Âtmâ* è rappresentato dalla sillaba (per eccellenza) *Om*, che, a sua volta, è rappresentata da caratteri (*mâtrâ*), (per cui) le condizioni (d'*Âtmâ*) sono le *mâtrâ* (d'*Om*), e (inversamente) le *mâtrâ* (d'*Om*) sono le condizioni (d'*Âtmâ*): questi caratteri sono *A, U* e *M*.

« *Vaishwânara*, il cui seggio è nello stato di veglia, è (rappresentato da) *A*, la prima *mâtrâ*, perché essa è la connessione (*âpti*, di tutti i suoni, il suono primordiale *A*, quello emesso dagli organi della parola nella loro posizione naturale, essendo come immanente in tutti gli

altri, che ne sono modificazioni diverse e che si unificano in esso, come *Vaishwânara* è presente in tutte le cose del mondo sensibile, che riconduce all'unità), ed anche perché questa prima *mâtrâ* è il principio (*adi*, contemporaneamente dell'alfabeto e del monosillabo *Om*, come *Vaishwânara* è la prima delle condizioni d'*Âtmâ*, la base da cui deve compiersi, per l'essere umano, la realizzazione metafisica). Quegli che ciò conosce ottiene in verità (la realizzazione di) tutti i suoi desiderî (poiché, per la sua identificazione con *Vaishwânara*, tutti gli oggetti sensibili divengono dipendenti da lui e parte integrante del suo proprio essere), ed egli è allora il primo (nel dominio di *Vaishwânara* o di *Virâj*, di cui diviene il centro in virtú di questa conoscenza stessa e per l'identificazione che implica quando è pienamente effettiva).

« *Taijasa*, il cui seggio è nello stato di sogno, è (rappresentato da) *U*, la seconda *mâtrâ*, perché essa è l'elevazione (*utkarsha*, del suono, prendendo come punto di partenza la sua prima modalità, come lo stato sottile è, nella manifestazione formale, d'un ordine piú elevato dello stato grossolano), ed anche perché partecipa di entrambe (*ubhaya*, vale a dire che, per la sua natura e per la sua posizione, è intermediaria fra i due elementi estremi del monosillabo *Om*, come lo stato di sogno è intermediario, *sandhyâ*, fra la veglia ed il sonno profondo). Quegli che ciò conosce procede in verità sulla via della Conoscenza (in virtú della sua identificazione con *Hiranyagarbha*), e (cosí illuminato) è in armonia (*samâna*, con tutte le cose, poiché considera l'Universo manifestato come la produzione della sua propria conoscenza, che gli è inseparabile); non uno dei discendenti

di chi ciò conosce (vale a dire la sua « posterità spirituale »)[1] ignorerà *Brahma*.

« *Prâjna*, il cui seggio è nello stato di sonno profondo, è (rappresentato da) *M*, la terza *mâtrâ*, perché essa è la misura (*miti*, delle altre due, come, in un rapporto matematico, il denominatore è la misura del numeratore), ed anche perché è lo scopo ultimo (del monosillabo *Om*, considerato racchiudente la sintesi di tutti i suoni, come il non-manifestato contiene, sinteticamente ed in principio, tutto il manifestato con i suoi diversi modi possibili; questo manifestato può essere considerato come compreso nel non-manifestato, da cui giammai s'è distinto se non in modo illusorio e transitorio: la causa prima è contemporaneamente la causa finale, e la fine è necessariamente identica al principio)[2]. Quegli che ciò conosce misura in verità questo tutto (vale a

[1] Questo senso ha anche qui, in virtú dell'identificazione con *Hiranyagarbha*, un particolare rapporto con l'« Uovo del Mondo » e con le leggi cicliche.

[2] Per ben comprendere il simbolismo qui indicato, bisogna considerare che i suoni di *A* e di *U* si unificano in quello di *O*, e questo, a sua volta, si disperde nel suono finale e nasale di *M*, senza tuttavia essere distrutto, ma anzi prolungandosi indefinitamente, anche se indistinto ed impercettibile. — D'altra parte, le forme geometriche che corrispondono rispettivamente alle tre *mâtrâ* sono una linea retta, una semi-circonferenza (o meglio un elemento di spirale) ed un punto: la prima simbolizza il dispiegarsi completo della manifestazione; la seconda, uno stato d'inviluppo relativo, in rapporto a questo dispiegarsi, ma tuttavia ancora sviluppato o manifestato; e finalmente la terza, lo stato informale e « senza dimensioni » o condizioni limitative speciali, vale a dire il non-manifestato. Si noterà anche che il punto è il principio primordiale di tutte le figure geometriche, come parimenti il non-manifestato è il principio di tutti gli stati di manifestazione, e che esso è, nel suo ordine, l'unità vera ed indivisibile, perciò è il simbolo naturale dell'Essere puro.

dire l'insieme dei « tre mondi » o dei differenti gradi dell'Esistenza universale, di cui l'Essere puro è il « determinante »)[1]; egli diviene lo scopo ultimo (di tutte le cose, per la concentrazione nel suo proprio Sé o la sua personalità, in cui si ritrovano, « trasformati » in possibilità permanenti, tutti gli stati di manifestazione del suo essere)[2].

« Il Quarto è « non-caratterizzato » (*amâtra*, dunque incondizionato); esso è non-agente (*avyavahârya*), senza alcuna traccia di sviluppo della manifestazione (*prapan-*

[1] Se ciò non fosse qui fuori di luogo, si potrebbero fare delle interessanti considerazioni linguistiche sull'espressione dell'Essere concepito come « soggetto ontologico » e « determinante universale »; osserveremo semplicemente che, in ebraico, il nome divino *El* vi si riferisce piú particolarmente. — Tale aspetto dell'Essere è designato dalla tradizione indú come *Swayambhû*, « Colui che sussiste per Se stesso »; nella teologia cristiana, è il Verbo Eterno considerato come il « luogo dei possibili »; il simbolo estremo-orientale del Dragone vi si riferisce ugualmente.

[2] Soltanto in questo stato d'universalizzazione, non in quello individuale, si potrebbe veramente dire « l'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono », vale a dire, metafisicamente, del manifestato e del non-manifestato, quantunque, rigorosamente parlando, non si possa attribuire una « misura » al non-manifestato, se con ciò s'intende la determinazione per speciali condizioni d'esistenza, come quelle che definiscono ciascuno stato di manifestazione. D'altra parte, sarebbe inutile dire che il sofista greco Protagora, a cui si attribuisce la formula che abbiamo riprodotta, trasponendone il significato per riferirlo all'« Uomo Universale », certamente è stato molto lontano dall'elevarsi fino a questa concezione; perciò, riferendola all'essere umano in quanto individuo, egli aveva semplicemente l'intenzione di esprimere ciò che i moderni chiamerebbero un « relativismo » radicale, mentre, per noi, rappresenta evidentemente tutt'altra cosa, come facilmente comprenderanno coloro che conoscono quali rapporti intercorrono fra l'« Uomo Universale » ed il Verbo Divino (cfr. specialmente S. Paolo, *I Epistola ai Corinzii*, XV).

cha-upashama), tutto Beatitudine e senza dualità (*Shiva Adwaita*): ciò è *Omkâra* (il monosillabo sacro considerato indipendentemente dalle sue *mâtrâ*), ciò sicuramente è *Âtmâ* (in Sé, al di fuori ed indipendentemente da qualsiasi condizione o determinazione, non esclusa la determinazione principiale che è l'Essere stesso). Quegli che ciò conosce entra in verità nel suo proprio « Sé » per questo stesso « Sé » (senza un intermediario di qualunque ordine, senza l'uso d'un qualunque strumento, quale una facoltà di conoscenza, che può solo raggiungere uno stato del « Sé », non *Pâramâtma*, il « Sé » supremo ed assoluto) »[1].

Per ciò che concerne gli effetti che si ottengono in virtú della meditazione (*upâsanâ*) del monosillabo *Om*, per ognuna delle sue tre *mâtrâ* dapprima, e poi in se stesso, indipendentemente da queste *mâtrâ*, aggiungeremo soltanto che questi effetti corrispondono alla realizzazione di differenti gradi spirituali, che possono caratterizzarsi come segue: il primo è il pieno sviluppo dell'individualità corporea; il secondo è l'estensione integrale dell'individualità umana nelle sue modalità extra-corporee; il terzo è l'attuazione degli stati sopra-individuali dell'essere; finalmente, il quarto è la realizzazione dell'« Identità Suprema ».

[1] *Mândûkya Upanishad*, shruti 8 a 12. — Sulla meditazione di *Om* ed i suoi effetti in ordini diversi, in rapporto con i tre mondi, si possono trovare altre indicazioni nella *Prashna Upanishad*, 5° Prashna, shruti 1 a 7. Cfr. anche *Chhândogya Upanishad*, 1° Prapâthaka, 1°, 4° e 5° Khanda.

XVII

L'EVOLUZIONE POSTUMA DELL'ESSERE UMANO

Fin qui abbiamo considerato la costituzione dell'essere umano ed i differenti stati di cui è suscettibile finché sussiste composto dei diversi elementi che abbiamo distinto in questa costituzione, vale a dire per tutta la durata della sua vita individuale. Su questo punto è necessario tuttavia insistere: gli stati che sono veramente proprî all'individuo come tale, vale a dire non soltanto lo stato grossolano o corporeo, per cui la cosa è evidente, ma anche lo stato sottile (a condizione s'intende di comprendervi solamente le modalità extra-corporee dello stato umano integrale, e non gli altri stati individuali dell'essere), sono propriamente ed essenzialmente degli stati dell'uomo vivente. Non bisogna con ciò credere che lo stato sottile cessi all'istante stesso e soltanto per il fatto della morte corporea; in seguito vedremo che allora si produce, al contrario, un passaggio dell'essere nella forma sottile, ma questo passaggio non costituisce che una fase transitoria nel riassorbimento delle facoltà individuali dal manifestato al non-manifestato, fase la cui esistenza si spiega naturalmente per il carattere d'intermediario che già abbiamo riconosciuto allo stato sottile. È possibile, tuttavia, in verità, considerare

in un certo senso, e per lo meno in certi casi, un prolungamento ed anche un prolungamento indefinito dell'individualità umana, che bisognerà necessariamente riferire alle modalità sottili, cioè extra-corporee, di questa individualità; ma tale prolungamento non è affatto la stessa cosa dello stato sottile quale esisteva durante la vita terrestre. Bisogna ben rendersi conto, infatti, che, sotto la stessa denominazione di « stato sottile », è d'uopo comprendere modalità differentissime ed estremamente complesse, anche se ci limitiamo a rilevare solamente le possibilità propriamente umane; perciò abbiamo avuto cura, fin dal principio, di prevenire che questa denominazione doveva sempre essere intesa in rapporto allo stato corporeo, preso come punto di partenza e termine di paragone, per cui non acquista un senso preciso che se opposta a questo stato corporeo o grossolano, che, da parte sua, ci appare sufficientemente definito per se stesso, perché è quello nel quale presentemente noi ci troviamo. Si sarà potuto anche notare che, fra i cinque involucri del « Sé », tre ne costituiscono la forma sottile (mentre uno solo corrisponde ad ognuno degli altri due stati condizionati d'*Âtmâ*: per l'uno, perché è in realtà appena una modalità speciale e determinata dell'individuo; per l'altro, perché è uno stato essenzialmente unificato e « non-distinto »); ciò è ancora una prova ben manifesta della complessità dello stato nel quale il « Sé » ha questa forma per veicolo, complessità che sempre bisogna ricordare se si vuol ben comprendere ciò che potrà dirsene quando sarà considerato da punti di vista differenti.

Dobbiamo ora affrontare l'argomento che ordinariamente si denomina l'« evoluzione postuma » dell'essere

umano, vale a dire le conseguenze che derivano per quest'essere dalla morte o, per meglio precisare come intendiamo questa parola, dalla dissoluzione di quel composto di cui abbiamo parlato e che costituisce la sua individualità attuale. È bene d'altronde notare che, quando questa dissoluzione è avvenuta, non vi è piú propriamente l'essere umano, poiché è appunto essenzialmente questo composto che costituisce l'uomo individuale; il solo caso in cui è ancora possibile chiamarlo umano, in un certo senso, è quando, dopo la morte corporea, l'essere resta in qualcuno di quei prolungamenti dell'individualità a cui alludevamo, perché, in tal caso, quantunque questa individualità non sia piú completa nel rapporto della manifestazione (poiché lo stato corporeo ormai manca ad essa, le possibilità che vi corrispondono avendo compiuto l'intero ciclo del loro sviluppo), alcuni dei suoi elementi psichici o sottili sussistono, in un certo qual modo, senza dissolversi. Negli altri casi, l'essere non può piú considerarsi umano, poiché, dallo stato al quale s'applica questo nome, è passato ad un altro stato, che può essere individuale o non; cosí, l'essere che prima era umano non lo è piú, diventando altra cosa, come parimenti, per la nascita, esso era divenuto umano, passando da un altro stato a quello che presentemente è il nostro. Del resto, se si considera la nascita e la morte nel senso piú generale, vale a dire come cambiamenti di stato, ci renderemo conto immediatamente che sono delle modificazioni che si corrispondono analogicamente, essendo il principio e la fine d'un ciclo d'esistenza individuale; ed anche, quando si esce dal punto di vista speciale d'uno stato determinato per considerare il concatenamento dei diversi stati fra loro, ci ac-

corgiamo che, in realtà, sono fenomeni rigorosamente equivalenti, la morte, per uno stato, essendo nello stesso tempo la nascita in un altro. In altre parole, è la stessa modificazione che è una morte od una nascita, secondo lo stato od il ciclo d'esistenza in rapporto al quale la si considera, poiché è propriamente il punto comune ai due stati, od il passaggio dall'uno all'altro; e ciò che è vero qui per stati differenti, lo è anche, ad un altro grado, per modalità diverse d'uno stesso stato, se si considerano queste modalità come costituenti, quanto allo sviluppo delle loro possibilità rispettive, altrettanti cicli secondarî che s'integrano nell'insieme d'un ciclo piú vasto [1]. In fine, è necessario aggiungere espressamente che la « specificazione », nel senso da noi dianzi attribuito alla parola, vale a dire l'appartenenza ad una specie definita, quale la specie umana, che impone ad un essere certe condizioni generali costituenti la natura specifica, è valida solamente in uno stato determinato, né può estendersi di là da questo stato; è impossibile che sia altrimenti, dacché la specie non è affatto un principio trascendente in rapporto a questo stato individuale, ma rileva esclusivamente del dominio di questo, essendo essa stessa sottomessa alle condizioni limitative che lo definiscono; perciò l'essere che è passato ad un altro stato non è piú umano, poiché non piú appartiene alla specie umana [2].

[1] Queste considerazioni sulla nascita e sulla morte son d'altronde riferibili tanto al punto di vista « macrocosmico » che a quello « microcosmico »; anche senza insistervi presentemente, si potranno senza dubbio intravvedere le conseguenze che ne risultano per quel che concerne la teoria dei cicli cosmici.

[2] Ben inteso, in tutto questo, la parola « umano » è da noi usata

Dobbiamo ancora fare delle riserve sull'espressione di « evoluzione postuma », che potrebbe facilmente dar luogo a diversi equivoci; prima di tutto, la morte essendo concepita come la dissoluzione del composto umano, è ben evidente che la parola « evoluzione » non può essere qui intesa nel senso di uno sviluppo individuale, poiché, al contrario, si tratta d'un riassorbimento dell'individualità nello stato non-manifestato [1]; potrebbe essere dunque piuttosto un'« involuzione » dal punto di vista speciale dell'individuo. Etimologicamente, infatti, le parole « evoluzione » ed « involuzione » significano né piú né meno che « sviluppo » ed « inviluppo » [2]; ma ben sappiamo che, nel linguaggio moderno, la parola « evoluzione » ha ricevuto comunemente tutt'altra accezione, che ne ha fatto quasi un sinonimo di « progresso ». Abbiamo già avuto l'occasione di spiegarci sufficientemente su queste idee recentissime di « progresso » o di « evoluzione », che, ampliandosi oltre ogni misura ragionevole, sono riuscite a falsare completamente la mentalità occidentale attuale: non v'insiste-

solamente nel suo senso proprio e letterale, quello che si applica soltanto all'uomo individuale; non si tratta affatto della trasposizione analogica che permette la concezione dell'« Uomo Universale ».

[1] Non si deve però credere che ciò sia una distruzione dell'individualità, poiché, nel non-manifestato, le possibilità che la costituiscono sussistono in principio, in un modo permanente, come tutte le altre possibilità dell'essere; ma, tuttavia, poiché l'individualità non è tale che quando è nella manifestazione, si può ben dire che, rientrando nel non-manifestato, essa svanisce infatti o cessa comunque d'esistere come individualità: essa però è « trasformata », non annientata (poiché ciò che è non può cessare d'essere).

[2] In questo senso, ma soltanto in questo, si potrebbero applicare tali parole alle due fasi che si distinguono in ogni ciclo d'esistenza, come precedentemente l'abbiamo indicato.

remo ulteriormente. Diremo però soltanto che si può validamente parlare di « progresso » solamente in modo tutto relativo, avendo sempre cura di precisare sotto quale rapporto lo si intende e fra quali limiti lo si considera; ridotto a queste proporzioni, non ha piú comune misura con quel « progresso » assoluto, di cui si è cominciato a parlare verso la fine del XVIII secolo, e che i nostri contemporanei si compiacciono di decorare col nome d'« evoluzione », sedicente piú « scientifico »[1]. Il pensiero orientale, come il pensiero dell'Occidente antico e medioevale, non potrebbe ammettere la nozione di « progresso » che nel senso relativo da noi indicato, vale a dire come un'idea del tutto secondaria e di portata estremamente limitata, senza alcun valore metafisico, poiché è di quelle che possono riferirsi solamente a possibilità d'ordine particolare, né possono trasporsi oltre certi limiti. Il punto di vista « evolutivo » non è suscettibile d'universalizzazione, né si può concepire l'essere vero come qualche cosa che « evolva » fra due punti definiti o che comunque « progredisca », anche indefinitamente, in un senso determinato; tali concezioni sono interamente sprovviste di ogni significato e provano una completa ignoranza dei dati i piú elementari della metafisica. Si potrebbe tutt'al piú parlare, in un certo modo, d'« evoluzione » per l'essere nel senso d'un passaggio ad uno stato superiore; ma bisognerebbe ancora ammettere una restrizione che garantisca al ter-

[1] Rimandiamo il lettore all'altro importante studio del Guénon, *Orient et Occident*, dove sono ampiamente sviluppate ed affrontate le questioni di cui presentemente l'Autore si è limitato a semplici accenni. (*N. d. t.*).

mine la sua relatività: infatti, per l'essere considerato in sé e nella sua totalità, non può mai trattarsi d'« evoluzione » o d'« involuzione », in qualsiasi senso si vogliano intendere queste parole, poiché la sua identità essenziale non è mai alterata dalle modificazioni particolari e contingenti che pregiudicano soltanto tale o tal altro dei suoi stati condizionati.

Un'altra riserva è ancora necessaria per l'uso della parola « postumo »: è soltanto dal punto di vista speciale dell'individualità umana, ed in quanto questa è condizionata dal tempo, che si può parlare di ciò che si produrrà « dopo la morte », ed anche di ciò che avveniva « prima della nascita », per lo meno se s'intende conservare alle parole « prima » e « dopo » quel significato cronologico che hanno ordinariamente. In se stessi, gli stati considerati, se sono al di fuori dell'individualità umana, non sono affatto temporali, né possono, per conseguenza, essere rilevati cronologicamente; e questo è vero anche per quegli stati che possono avere fra le loro condizioni un certo modo di durata, vale a dire di successione, ma che non sia piú la successione temporale. Quanto allo stato non-manifestato, si capisce naturalmente che è libero da ogni successione, perciò le idee d'anteriorità e di posteriorità, anche se considerate nella loro piú vasta accezione, non vi si possono affatto riferire; è l'occasione di notare, a questo proposito, che, anche durante la vita, l'essere non ha piú nozione del tempo quando la sua coscienza è al di fuori dell'individualità, come nel sonno profondo o nello stato estatico: finché l'essere è in questi stati, che sono veramente non-manifestati, il tempo non esiste piú per lui. Resterebbe ormai da esaminare il caso per cui lo stato « postumo »

è un semplice prolungamento dell'individualità umana: in verità, questo prolungamento può situarsi nella « perpetuità », vale a dire nell'indefinità temporale, o, in altre parole, in un modo di successione ancora nel tempo (poiché non si tratta d'uno stato sottomesso ad altre condizioni di quelle del nostro), ma un tempo che non ha piú comune misura con quello nel quale si svolge l'esistenza corporea. D'altronde, metafisicamente, un tale stato non c'interessa in particolar modo, poiché, al contrario, dobbiamo rilevare essenzialmente, allo stesso punto di vista metafisico, la possibilità di uscire dalle condizioni individuali, e non quella di permanervi indefinitamente; se dobbiamo però tuttavia parlarne, è appunto per non tralasciare nemmeno uno dei casi possibili, ed anche perché, come in seguito lo vedremo, questo prolungamento dell'esistenza umana riserba all'essere una possibilità di raggiungere la « Liberazione » senza passare per altri stati individuali. Checché ne sia, e mettendo da parte quest'ultimo caso, possiamo dire questo: se si parla degli stati non-umani come posti « prima della nascita » e « dopo la morte », è, in primo luogo, perché cosí essi appaiono in rapporto all'individualità; ma bisogna d'altronde aver molta cura di specificare che non è affatto l'individualità che passa in questi stati, né li percorre successivamente, poiché sono degli stati che stanno al di fuori del suo dominio e che non la concernono in quanto individualità. D'altra parte, vi è un senso nel quale si possono applicare le idee d'anteriorità e di posteriorità al di fuori di ogni punto di vista di successione temporale o non temporale: intendiamo quell'ordine, contemporaneamente logico ed ontologico, secondo cui i diversi stati si concatenano e

si determinano l'un l'altro; se uno stato è cosí la conseguenza d'un altro, si potrà dire che è ad esso posteriore, usando in un tal modo di parlare lo stesso simbolismo temporale che serve ad esprimere tutta la teoria dei cicli, quantunque, metafisicamente, vi sia perfetta simultaneità fra tutti gli stati, un punto di vista di successione effettiva non applicandosi che dentro ad uno stato determinato.

Ci siamo soffermati su queste considerazioni affinché non si attribuisse all'espressione d'« evoluzione postuma », se si vuol conservarla per mancanza di un'altra piú adatta e per conformarsi a certe abitudini, una importanza ed un significato che in realtà non ha né potrebbe avere; ritorniamo dunque allo studio della questione alla quale essa si riferisce, e la cui soluzione, d'altronde, risulta quasi immediatamente da tutte le considerazioni che precedono. L'esposizione che seguirà è tratta dai *Brahma-Sûtra*[1] e dai loro commenti tradizionali (intendiamo soprattutto quello di Shankarâchârya), ma dobbiamo mettere sull'avviso che non ci limiteremo ad una traduzione letterale; qualche volta abbiamo dovuto riassumere il commento[2] ed altre volte commentarlo a sua volta, perché, diversamente, questo rias-

[1] 4° Adhyâya, 2°, 3° e 4° Pâda. – Il 1° Pâda di questo 4° Adhyâya è dedicato all'esame dei mezzi della Conoscenza Divina, i cui risultati saranno esposti in quel che segue.

[2] Colebrooke ha dato un riassunto di questo genere nei suoi *Essais sur la Philosophie des Hindous* (*IV^e Essai*), ma la sua interpretazione, quantunque non deformata da pregiudizi sistematici come se ne riscontrano troppo frequentemente nei lavori di altri orientalisti, è estremamente difettosa dal punto di vista metafisico, per l'incomprensione pura e semplice di questo punto di vista stesso.

sunto sarebbe stato quasi incomprensibile, come spesso avviene quando si tratta dell'interpretazione dei testi orientali [1].

[1] Faremo notare che, in arabo, la parola *tarjumah* significa contemporaneamente « traduzione » e « commento », poiché entrambi sono considerati inseparabili; il suo equivalente piú esatto sarebbe dunque « spiegazione » od « interpretazione ». Si può anche dire, quando si tratta dei testi tradizionali, che una traduzione in lingua volgare, per essere intelligibile, deve corrispondere esattamente ad un commento fatto nella lingua stessa del testo; la traduzione letterale da una lingua orientale in una occidentale è generalmente impossibile, e quando piú rigorosamente si segue la lettera, tanto piú ci si allontana dallo spirito; ma, disgraziatamente, i filologi non riescono a comprendere queste cose.

XVIII

IL RIASSORBIMENTO DELLE FACOLTÀ INDIVIDUALI

« Quando un uomo sta per morire, la parola e poi il resto delle dieci facoltà esterne (le cinque facoltà d'azione e le cinque di sensazione, manifestate esteriormente dagli organi corporei che vi corrispondono, ma non confuse con essi, poiché qui se ne separano)[1], è riassorbita nel senso interno (*manas*), poiché l'attività degli organi esteriori cessa prima di questa facoltà interiore (che è cosí lo scopo ultimo di tutte le facoltà individuali di cui si tratta, come ne è parimenti il punto di partenza e l'origine comune)[2]. Questa facoltà interiore, nello stesso modo, si riassorbe poi nel « soffio vitale » (*prâna*), accompagnata similmente da tutte le funzioni vitali (i cinque *vâyu*, che sono delle modalità di *prâna*, e che cosí ritornano allo stato indifferenziato), poiché queste funzioni sono inseparabili dalla vita stessa; d'altronde, lo stesso riassorbimento del senso interno si nota anche nel sonno profondo e nello stato estatico (con la completa sospensione di ogni manifestazione esterio-

[1] La parola è enumerata l'ultima quando queste facoltà sono considerate nel loro ordine di sviluppo; essa deve dunque essere la prima nell'ordine di riassorbimento, inverso dell'ordine precedente.

[2] *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 8° Khanda, shruti 6.

re della coscienza) ». Aggiungiamo che questa cessazione non implica tuttavia sempre, necessariamente, la sospensione totale della sensibilità corporea, specie di coscienza organica, se cosí è dato esprimerci, quantunque la coscienza individuale propriamente detta non rappresenti allora alcuna parte nelle manifestazioni di questa, con la quale non comunica piú come avviene normalmente negli stati ordinarî dell'essere vivente; la ragione è facile a comprendersi, non essendovi, a vero dire, piú coscienza individuale nei casi di cui si tratta, poiché la coscienza vera dell'essere si è trasferita in un altro stato, che, in realtà, è uno stato sopra-individuale. Questa coscienza organica, alla quale alludevamo, non è una coscienza nel vero senso della parola, ma ne partecipa in qualche modo, dovendo la sua origine alla coscienza individuale di cui è come un riflesso; separata da questa, essa non è piú che un'illusione di coscienza, ma può ancora averne l'apparenza per coloro che osservano le cose solamente dall'esterno [1]; parimenti, dopo la morte, la persistenza di certi elementi psichici, piú o meno dissociati, quando hanno la possibilità di manifestarsi, come l'abbiamo spiegato in altre circostanze, può presentare la stessa apparenza, non meno illusoria [2].

[1] Perciò, in un'operazione chirurgica, l'anestesia la piú completa non impedisce sempre i sintomi esteriori del dolore.

[2] La coscienza organica di cui si tratta rientra naturalmente in ciò che gli psicologi chiamano la « subcoscienza »; ma il loro grave torto consiste nel credere di avere sufficientemente spiegato quello a cui in realtà si sono limitati ad attribuire una semplice denominazione, sotto la quale, del resto, classificano gli elementi piú disparati, senza nemmeno poter stabilire la distinzione fra ciò che è veramente cosciente a qualche grado e ciò che ne ha soltanto l'apparenza, e neanche fra il « subcosciente » vero ed il « supercosciente », vogliamo dire fra ciò

« Il « soffio vitale », accompagnato similmente da tutte le altre funzioni e facoltà (già in esso riassorbite e non sussistendovi che come possibilità, poiché sono ormai ritornate allo stato d'indifferenziazione da cui erano dovute uscire per manifestarsi effettivamente durante la vita), a sua volta, è riassorbito nell'« anima vivente » (*jîvâtmâ*, manifestazione particolare del « Sé » al centro dell'individualità umana, come precedentemente l'abbiamo spiegato, e distinguentesi dal « Sé » finché questa individualità sussiste come tale, quantunque questa distinzione sia d'altronde del tutto illusoria in rapporto alla realtà assoluta, per la quale non vi è altro che il « Sé »); ed è appunto quest'« anima vivente » (come riflesso del « Sé » e principio centrale dell'individualità) che governa l'insieme delle facoltà individuali (considerate nella loro integralità, e non soltanto in ciò che concerne la modalità corporea)[1]. Come i servi d'un re si riuniscono intorno a lui quando egli è in procinto d'intraprendere un viaggio, cosí tutte le funzioni vitali e le facoltà (esterne ed interne) dell'individuo si riuniscono intorno all'« anima vivente » (o piuttosto proprio in essa, da cui procedono tutte e nella quale sono riassorbite) all'ultimo momento (della vita nel senso ordinario della parola, vale a dire dell'esistenza manifestata nello stato

che procede da stati rispettivamente inferiori e superiori in rapporto allo stato umano.

[1] Si può notare che *prâna*, anche se si manifesta esteriormente con la respirazione, è, in realtà, tutt'altro che la respirazione stessa, poiché non si comprenderebbe affatto che la respirazione, funzione fisiologica, si separi dall'organismo e si riassorba nell'« anima vivente »; ricorderemo ancora che *prâna* e le sue diverse modalità appartengono essenzialmente allo stato sottile.

grossolano), quando quest'« anima vivente » sta per ritirarsi dalla sua forma corporea [1]. Cosí, accompagnata da tutte le sue facoltà (poiché le contiene e le conserva in sé a titolo di possibilità) [2], essa si ritira in un'essenza individuale luminosa (vale a dire nella forma sottile, assimilata ad un veicolo igneo, come l'abbiamo spiegato a proposito di *Tajasa*, la seconda condizione d'*Âtmâ*), che è composta dei cinque *tanmâtra* o essenze elementari soprasensibili (come la forma corporea è composta dei cinque *bhûta* o elementi corporei e sensibili), in uno stato sottile (in opposizione allo stato grossolano, che è quello della manifestazione esteriore o corporea, il cui ciclo è ormai compiuto per l'individuo considerato).

« Per conseguenza (in virtú di questo passaggio nella forma sottile, descritta come luminosa), si dice che il « soffio vitale » si ritira nella Luce, senza che s'intenda da ciò il principio igneo in modo esclusivo (poiché si tratta in realtà d'un riflesso individualizzato dalla Luce intelligibile, riflesso la cui natura è in fondo la stessa di quella del « mentale » durante la vita corporea, e che, d'altronde, implica come appoggio o veicolo una combinazione dei principî essenziali dei cinque elementi), e senza che questo ritrarsi si effettui necessariamente per una transizione immediata; infatti (per usare un paragone), si dice che un viaggiatore si reca da una città ad un'altra, anche se si ferma successivamente ad una od a piú città intermedie.

[1] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 3° Brâhmana, shruti 38.

[2] Del resto, una facoltà è propriamente un potere, vale a dire una possibilità, che, in se stessa, è indipendente da ogni esercizio attuale.

« Questo ritrarsi o quest'abbandono della forma corporea (quale fin qui è stato descritto) è d'altronde comune al popolo ignorante (*avidwân*) ed al Saggio contemplativo (*vidwân*), fin dove cominciano, per l'uno e per l'altro, le loro vie rispettive (e d'ora innanzi differenti); l'immortalità (*amrita*, senza tuttavia che l'Unione immediata col Supremo *Brahma* sia subito ottenuta) è il risultato della semplice meditazione (*upâsanâ*, compiuta durante la vita, senza però essere stata accompagnata da una realizzazione effettiva degli stati superiori dell'essere), quando i vincoli individuali, che risultano dall'ignoranza (*avidyâ*), non possono ancora essere completamente distrutti » [1].

Qui torna a proposito fare un'importante nota sul senso nel quale deve intendersi l'« immortalità » di cui è questione: infatti, abbiamo detto altrove che la parola sanscrita *amrita* si riferisce esclusivamente ad uno stato che è superiore ad ogni cambiamento, mentre, con una corrispondente parola, gli Occidentali intendono semplicemente un'estensione delle possibilità dell'ordine umano, che consiste in un prolungamento indefinito della vita (ciò che la tradizione estremo-orientale chiama « longevità »), in condizioni che sono in un certo qual modo trasposte, ma che sempre restano piú o meno paragonabili a quelle dell'esistenza terrestre, poiché concernono ugualmente l'individualità umana. Ora, nel caso presente, si tratta d'uno stato che è ancora individuale, e tuttavia si sostiene che l'immortalità può essere ottenuta appunto in questo stato; ciò può sembrare contraddittorio con quanto abbiamo ricordato, poiché si

[1] *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 1 a 7.

potrebbe credere che si tratti dell'immortalità relativa, intesa nel senso degli Occidentali; ma, in realtà, è tutt'altra cosa. È ben vero, infatti, che l'immortalità, in senso metafisico ed orientale, perché sia pienamente effettiva, non può essere raggiunta che oltrepassando tutti gli stati condizionati, individuali o non, perciò s'identifica all'Eternità stessa, essendo assolutamente indipendente da ogni modo possibile di successione; sarebbe dunque del tutto abusivo attribuire lo stesso nome alla « perpetuità » temporale o all'indefinità d'una qualsiasi durata; ma non è in tal senso che bisogna considerare l'immortalità di cui si tratta. È necessario ritenere che l'idea di « morte » è essenzialmente sinonimo di cambiamento di stato, che, come già l'abbiamo spiegato, è la sua accezione piú vasta; quando si dice che l'essere ha virtualmente raggiunto l'immortalità, bisogna intendere che esso non dovrà piú passare per altri stati condizionati, differenti da quello umano, o percorrere altri cicli di manifestazione. Non è dunque ancora la « Liberazione » attualmente realizzata, per la quale l'immortalità sarebbe resa effettiva, poiché i « vincoli individuali », vale a dire le condizioni limitative alle quali l'essere è sottomesso, non sono interamente distrutti; ma è la possibilità d'ottenere questa « Liberazione » prendendo come punto di partenza lo stato umano, nel cui prolungamento l'essere si trova mantenuto per tutta la durata del ciclo al quale questo stato appartiene (ciò che costituisce propriamente la « perpetuità »)[1], affin-

[1] La parola greca αἰώνιος significa realmente « perpetuo », non « eterno », poiché deriva da αἰών (identico al latino *aevum*), che designa un ciclo indefinito, ciò che, del resto, era anche il significato primitivo del latino *saeculum*, « secolo », col quale lo si traduce talvolta.

ché esso possa essere compreso nella « trasformazione » finale che si compirà quando questo ciclo sarà compiuto, riconducendo quello che allora vi sarà contenuto allo stato principiale di non-manifestazione [1]. Perciò si attribuisce a questa possibilità il nome di « Liberazione differita » o di « Liberazione per gradi » (*krama-mukti*), perché essa non sarà ottenuta che dopo tappe intermedie (stati postumi condizionati), e non direttamente ed immediatamente come negli altri casi di cui sarà fatto parola piú innanzi [2].

[1] Vi sarebbero da fare delle considerazioni sulla traduzione di questa « trasformazione » finale in linguaggio teologico nelle religioni occidentali, e particolarmente sulla concezione dell'« Ultimo Giudizio » che vi è strettamente legata; ma sarebbero necessarie spiegazioni tanto circostanziate ed una messa a punto tanto complessa, per cui non è affatto possibile soffermarci sulla questione, tanto piú che, infatti, il punto di vista propriamente religioso si limita alla considerazione della fine d'un ciclo secondario, di là dal quale può esservi ancora una continuazione dell'esistenza nello stato individuale umano, ciò che sarebbe impossibile se si trattasse dell'integralità del ciclo al quale appartiene questo stato. Ciò non significa, però, che la trasposizione non possa farsi prendendo come punto di partenza il punto di vista religioso, come l'abbiamo piú sopra indicato in merito alla « resurrezione dei morti » ed al « corpo di gloria »; ma, praticamente, questa trasposizione non è fatta da quelli che si attengono alle concezioni ordinarie ed « esteriori », per i quali nulla vi è di là dall'individualità umana; ritorneremo su queste considerazioni a proposito della differenza essenziale che esiste fra la nozione religiosa della « salvezza » e quella metafisica della « Liberazione ».

[2] S'intende che la « Liberazione differita » è la sola che possa essere considerata per l'immensa maggioranza degli esseri umani, ciò che, d'altronde, non significa che tutti, indistintamente, vi perverranno, poiché bisogna ancora ammettere il caso per cui l'essere, non avendo ottenuto nemmeno l'immortalità virtuale, deve passare ad un altro stato individuale, nel quale avrà naturalmente la stessa possibilità di raggiungere la « Liberazione » come nello stato umano, ma anche, se cosí si può dire, la stessa possibilità di non pervenirvi.

XIX

DIFFERENZA DELLE CONDIZIONI POSTUME SECONDO I GRADI DELLA CONOSCENZA

« Finché in questa condizione (ancora individuale), lo spirito (che, per conseguenza, è ancora *jîvâtmâ*) di colui che ha praticato la meditazione (durante la sua vita, senza raggiungere il possesso effettivo degli stati superiori del suo essere) resta unito alla forma sottile (che può considerarsi anche il prototipo formale dell'individualità, poiché la manifestazione sottile rappresenta uno stadio intermediario fra il non-manifestato e la manifestazione grossolana, e rappresenta anche il principio immediato in rapporto a quest'ultima); in questa forma sottile, esso è associato alle facoltà vitali (allo stato di riassorbimento o di contrazione principiale di cui, presentemente, è stato fatto parola) ». È, infatti, necessario che vi sia ancora una forma di cui l'essere si rivesta, appunto perché la sua condizione sempre rileva dall'ordine individuale; questa forma non può essere che quella sottile, poiché esso è uscito da quella corporea, ed anche perché, d'altronde, la forma sottile deve sussistere all'altra, avendola preceduta nell'ordine dello sviluppo in modo manifestato, che trovasi riprodotto in senso inverso nel ritorno al non-manifestato; ma ciò non significa che questa forma sottile debba conservarsi allora

esattamente quale era durante la vita corporea, come veicolo dell'essere umano nello stato di sogno [1]. Abbiamo già asserito che la condizione individuale stessa, in modo del tutto generale e non soltanto per quel che concerne lo stato umano, può definirsi lo stato dell'essere che è limitato da una forma; ma è bene intendere che questa forma non è necessariamente determinata in modo spaziale e temporale, come nel caso particolare dello stato corporeo; essa non può affatto esserlo negli stati non-umani, non sottomessi allo spazio ed al tempo, ma a tutt'altre condizioni. Quanto alla forma sottile, se non sfugge interamente al tempo (quantunque questo non sia piú quello nel quale si svolge l'esistenza corporea), essa sfugge per lo meno allo spazio, e perciò non bisogna affatto rappresentarsela come una specie di « doppio » del corpo [2], e nemmeno la si deve considerare come il suo « modello » quando asseriamo che è il prototipo formale dell'individualità all'origine della sua

[1] Vi è una certa continuità fra i differenti stati dell'essere, ed a piú forte ragione fra le diverse modalità che fanno parte di uno stesso stato di manifestazione; l'individualità umana, anche nelle sue modalità extra-corporee, deve necessariamente essere pregiudicata dalla scomparsa della sua modalità corporea; d'altronde, vi sono elementi psichici, mentali ed altri, la cui unica ragione d'essere è nel rapporto che hanno con l'esistenza corporea, perciò la disintegrazione del corpo deve condurre alla disintegrazione di questi elementi, che vi stanno legati e che, per conseguenza, sono anche abbandonati dall'essere al momento della morte intesa nel senso ordinario della parola.

[2] Gli stessi psicologi riconoscono che il « mentale » o il pensiero individuale, l'unica cosa a loro accessibile, è al di fuori della condizione spaziale; è necessaria tutta l'ignoranza dei « neo-spiritualisti » per voler « localizzare » le modalità extra-corporee dell'individuo e pensare che gli stati postumi possano situarsi in qualche parte dello spazio.

manifestazione[1]; siamo troppo bene edotti delle piú grossolane rappresentazioni a cui facilmente giungono gli Occidentali, e quali gravi errori ne possono risultare, per non prendere a questo riguardo tutte le precauzioni necessarie.

« L'essere può restare cosí (in questa stessa condizione individuale, nella quale è unito alla forma sottile) fino alla dissoluzione esteriore (*pralaya*, che significa il rientrare nello stato indifferenziato) dei mondi manifestati (del ciclo attuale, che contemporaneamente implica lo stato grossolano e quello sottile, vale a dire l'intero dominio dell'individualità umana considerata nella sua integralità)[2], dissoluzione per la quale esso è im-

[1] Come precedentemente l'abbiamo spiegato, la parola *pinda*, in sanscrito, designa propriamente questo prototipo sottile, non l'embrione corporeo; questo prototipo preesiste, d'altronde, alla nascita dell'individuo, poiché è contenuto in *Hiranyagarbha* fin dall'origine della manifestazione ciclica, come una delle possibilità che dovranno svilupparsi durante questa manifestazione; ma la sua preesistenza non è allora che virtuale, nel senso che non è punto ancora uno stato dell'essere di cui è destinato a diventare la forma sottile, poiché quest'essere non è attualmente nello stato corrispondente, dunque non esiste come individuo umano; la stessa considerazione può analogicamente applicarsi al germe corporeo, se è parimenti considerato come preesistente in un certo modo negli avi dell'individuo di cui si tratta, e ciò fin dall'origine dell'umanità terrestre.

[2] L'insieme della manifestazione universale è spesso designato in sanscrito con la parola *samsâra*; come già l'abbiamo indicato, quest'insieme comporta una indefinità di cicli, vale a dire di stati o di gradi d'esistenza, talché ognuno di questi cicli, avendo fine nel *pralaya*, come quello qui piú particolarmente considerato, non costituisce propriamente che un momento del *samsâra*. D'altronde, ricorderemo una volta ancora, per evitare ogni equivoco, che il concatenamento di questi cicli è, in realtà, di ordine causale e non successivo; le espressioni usate a questo riguardo analogicamente all'ordine temporale debbono dunque essere considerate puramente simboliche.

merso (con l'insieme degli esseri di questi mondi) nel seno del Supremo *Brahma*; anche allora, tuttavia, esso può essere unito a *Brahma* solamente nel modo stesso come durante il sonno profondo (vale a dire senza la realizzazione piena ed effettiva dell'« Identità Suprema »). In altri termini, per usare il linguaggio di certe scuole esoteriche occidentali, l'ultimo caso qui menzionato corrisponde solamente ad una « reintegrazione in modo passivo », mentre la vera realizzazione metafisica è una « reintegrazione in modo attivo », la sola che implichi veramente il possesso per l'essere del suo stato assoluto e definitivo. Ciò è precisamente indicato dal paragone col sonno profondo, quale si verifica durante la vita dell'uomo ordinario: come vi è un ritorno da questo stato alla condizione individuale, vi può anche essere, per colui che è unito a *Brahma* solamente « in modo passivo », un ritorno ad un altro ciclo di manifestazione, perciò il risultato da lui ottenuto, prendendo come punto di partenza lo stato umano, non è ancora la « Liberazione » o la vera immortalità; il suo caso può paragonarsi infine (quantunque con una differenza notevole quanto alle condizioni del suo nuovo ciclo) a quello dell'essere che, invece di restare fino al *pralaya* nei prolungamenti dello stato umano, è passato, dopo la morte corporea, ad un altro stato individuale. Affiancato al caso citato, dobbiamo considerarne un altro per cui la realizzazione degli stati superiori e quella stessa dell'« Identità Suprema », non compiute durante la vita corporea, sono effettuate nei prolungamenti postumi dell'individualità; l'immortalità, da virtuale, diviene allora effettiva, e ciò può, d'altra parte, aver luogo proprio alla fine stessa del ciclo: si tratta dunque della « Li-

berazione differita », di cui abbiamo parlato precedentemente. Sia nell'uno che nell'altro caso, l'essere, che deve considerarsi come *jîvâtmâ* congiunto alla forma sottile, si trova, per tutta la durata del ciclo, « incorporato » in qualche modo[1] a *Hiranyagarbha*, che è considerato come *jîva-ghana*, secondo quanto già dicemmo; esso resta dunque sottomesso a questa condizione speciale d'esistenza che è la vita (*jîva*), dalla quale è definito il dominio proprio di *Hiranyagarbha* nell'ordine gerarchico dell'Esistenza universale.

« Questa forma sottile (in cui, dopo la morte, risiede l'essere che resta cosí nello stato individuale umano) è (se paragonata con la forma corporea o grossolana) impercettibile ai sensi per le sue dimensioni (vale a dire perché essa è fuori della condizione spaziale) ed anche per la sua consistenza (o per la sua propria sostanza, che non è costituita da una combinazione degli elementi corporei); per conseguenza, essa non colpisce la percezione (o le facoltà esterne) di coloro che sono presenti quando si separa dal corpo (dopo che l'« anima vivente » vi si è ritirata). Questa forma sottile non può nemmeno essere pregiudicata dalla combustione o dagli altri processi che il corpo subisce dopo la morte (che è il risultato di questa separazione, in conseguenza della quale nessun'azione di ordine sensibile può piú ripercuotersi sulla forma sottile, né sulla coscienza individuale che, essendovi legata, non ha piú ormai relazione col corpo). Essa è soltanto sensibile per il suo calore ani-

[1] Questa parola, che qui usiamo per rendere piú chiaramente le idee da noi esposte con l'ausilio dell'immagine che evoca, non deve intendersi letteralmente, poiché non si tratta affatto d'uno stato corporeo.

matore (la sua qualità propria in quanto è assimilata al principio igneo)[1], per tutto il tempo durante il quale è unita con la forma grossolana, che, quando poi, nella morte, è da essa abbandonata (mentre le altre qualità sensibili della forma corporea sussistono ancora senza apparente cambiamento), diviene fredda (e quindi inerte, in quanto insieme organico), poiché la forma sottile non piú la riscalda (né la vivifica) come quando vi risiedeva (il principio della vita individuale sta infatti propriamente nella forma sottile, ed è soltanto perché comunica le sue proprietà che anche il corpo può esser detto vivente, in ragione del legame che esiste fra le due forme, finché sono l'espressione di stati dello stesso essere, e precisamente fino al momento stesso della morte).

« Ma colui che ha ottenuto (prima della morte, sempre intesa come la separazione dal corpo) la vera Conoscenza di *Brahma* (che implica il possesso effettivo di tutti gli stati del suo essere, in virtú della realizzazione metafisica, senza la quale non vi sarebbe che una conoscenza imperfetta e del tutto simbolica) non si ritrae (in modo successivo) per tutti gli stessi gradi di ritorno (o di riassorbimento della sua individualità, dallo stato di manifestazione grossolana a quello della manifestazione sottile, con le diverse modalità che comporta, e poi allo stato non-manifestato, nel quale le condizioni indivi-

[1] Come piú sopra l'abbiamo indicato, questo calore animatore, rappresentato come fuoco interno, è spesso identificato a *Vaishwânara*, considerato, in questo caso, non piú come la prima condizione d'*Âtmâ*, di cui abbiamo parlato, ma come il « Reggitore del Fuoco », di cui parleremo piú avanti; *Vaishwânara* è allora uno dei nomi d'*Agni*, di cui specifica una funzione ed un aspetto particolare.

duali sono infine interamente soppresse). Egli procede direttamente (in quest'ultimo stato, ed anche oltre se lo si considera soltanto come principio della manifestazione) all'Unione (già realizzata per lo meno virtualmente durante la sua vita corporea)[1] col Supremo *Brahma*, al quale è identificato (in modo immediato), come un fiume (che qui rappresenta la corrente dell'esistenza attraverso tutti gli stati e tutte le manifestazioni), alla sua foce (che è lo scopo ultimo od il termine finale di questa corrente), s'identifica (per intima penetrazione) con le onde del mare (*samudra* o il riunirsi delle acque, che simbolizza la totalizzazione delle possibilità nel Principio Supremo). Le sue facoltà vitali e gli elementi da cui era costituito il suo corpo (tutti considerati in principio e nella loro essenza soprasensibile)[2], ed altresí le sedici parti (*shodasha-kalâh*) che compongono la forma umana (vale a dire i cinque *tanmâtra*, il *manas* e le dieci facoltà di sensazione e d'azione), passano completamente allo stato non-manifestato (*avyakta*, dove, per trasposizione, si ritrovano tutti in modo permanente in

[1] Se l'« Unione » o l'« Identità Suprema » non è stata realizzata che virtualmente, la « Liberazione » ha luogo immediatamente al momento stesso della morte; ma questa « Liberazione » può anche essere realizzata durante la vita stessa, se l'« Unione » è fin d'allora attuata pienamente ed effettivamente; la distinzione di questi due casi sarà esposta piú completamente in seguito.

[2] In certi casi eccezionali, la trasposizione di questi elementi s'effettua in modo tale che la forma corporea stessa svanisce, senza lasciar tracce sensibili, ed invece d'essere abbandonata dall'essere, come d'ordinario, essa si traspone cosí interamente sia nello stato sottile che in quello non-manifestato. Perciò non può trattarsi della morte nel senso ordinario della parola; abbiamo altrove ricordato, a questo proposito, gli esempi biblici di Enoch, di Mosè e di Elia.

quanto possibilità immutabili); un tale passaggio non implica, d'altronde, per l'essere stesso, un qualunque cambiamento (come ne implicano gli stadî intermediarî, che, appartenendo ancora al « divenire », comportano necessariamente una molteplicità di modificazioni). Il nome e la forma (*nâmarûpa*, vale a dire la determinazione della manifestazione individuale quanto alla sua essenza ed alla sua sostanza, come precedentemente l'abbiamo spiegato) cessano ugualmente (in quanto condizioni limitative dell'essere); e, essendo « non-diviso », dunque senza le parti o membra che componevano la sua forma terrestre (allo stato manifestato, ed in quanto questa era sottomessa alla quantità dei suoi diversi modi)[1], esso è liberato dalle condizioni dell'esistenza individuale (come da tutte le altre condizioni attinenti ad un qualunque stato speciale e determinato d'esistenza, anche se sopra-individuale, poiché l'essere è ormai nello stato principiale, assolutamente incondizionato) »[2].

Parecchi commentatori dei *Brahma-Sûtra*, per rilevare ancora piú nettamente il carattere di questa « trasformazione » (consideriamo questa parola nel suo senso rigorosamente etimologico, quello di « passaggio al di fuori della forma »), la paragonano all'evaporazione dell'acqua di cui si è innaffiato una pietra infocata. In-

[1] I modi principali della quantità sono espressamente designati da questa formula biblica: « Tu hai disposto tutte le cose in peso, numero e misura » (*Saggezza*, XI, 21), alla quale corrisponde parola per parola (salvo l'inversione dei due primi) il *Mane*, *Thekel*, *Phares* (contato, pesato, diviso) della visione di Baldassare (*Daniele*, V, 25 a 28).

[2] *Prashna Upanishad*, 6° Prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 2° Khanda, shruti 8. — *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 8 a 16.

fatti, quest'acqua è « trasformata » al contatto della pietra, per lo meno nel senso relativo che ha perduto la sua forma visibile (e non ogni sua forma, poiché essa continua evidentemente ad appartenere all'ordine corporeo), senza che però si possa asserire che sia stata assorbita dalla pietra, perché, in realtà, è solo evaporata nell'atmosfera, dove resta in uno stato impercettibile alla vista [1]. Parimenti, l'essere non è affatto « assorbito » quando ottiene la « Liberazione », anche se possa sembrarlo dal punto di vista della manifestazione, per la quale la « trasformazione » appare come una « distruzione » [2]; ma, se lo consideriamo nella realtà assoluta, la sola che per esso sussiste, ci apparirà invece dilatato oltre ogni limite, se possiamo usare un tal modo d'esprimerci (che d'altronde traduce esattamente il simbolismo del vapore dell'acqua che si diffonde indefinitamente nell'atmosfera), poiché esso ha effettivamente realizzato la pienezza delle sue possibilità.

[1] Commento di Ranganâtha sui *Brahma-Sûtra.*

[2] Perciò *Shiva*, secondo l'interpretazione piú ordinaria, è considerato « distruttore », mentre è realmente « trasformatore ».

XX

L'ARTERIA CORONALE E IL « RAGGIO SOLARE »

Dobbiamo ormai riprendere lo studio di ciò che si produce per l'essere che, non ancora « liberato » al momento stesso della morte, deve percorrere una serie di gradi, rappresentati simbolicamente come le tappe d'un viaggio, e che sono altrettanti stati intermedî, non definitivi, da attraversare prima di giungere al termine finale. È importante notare che, d'altronde, tutti questi stati, essendo ancora relativi e condizionati, non hanno alcuna misura comune con quello che è il solo stato assoluto ed incondizionato; per quanto elevati siano certuni di essi quando sono paragonati allo stato corporeo, sembra dunque che il loro possesso non avvicini affatto l'essere al suo scopo ultimo, che è la « Liberazione »; e, poiché, in rapporto all'Infinito, l'intera manifestazione è rigorosamente nulla, le differenze fra gli stati che la costituiscono devono evidentemente anche esserlo, per quanto considerevoli esse siano in se stesse, e finché ci limitiamo a rilevare soltanto i diversi stati condizionati che esse separano gli uni dagli altri. Tuttavia, non è men vero che il passaggio a certi stati superiori costituisce una specie di avviamento verso la « Liberazione », che allora è « graduale » (*krama-mukti*), come pu-

re l'uso di certi metodi appropriati, per esempio quelli dello *Hatha-Yoga*, è una preparazione efficace; quantunque non sia possibile alcun paragone fra questi metodi contingenti e l'« Unione » che si deve realizzare usandoli come « appoggi » [1]. Ma deve bene essere inteso che la « Liberazione », allorché sarà realizzata, implicherà sempre una discontinuità in rapporto allo stato in cui si troverà l'essere che l'otterrà; qual che sia questo stato, la discontinuità non sarà perciò piú o meno profonda, poiché, in tutti i casi, non v'è affatto rapporto, come fra differenti stati condizionati, fra lo stato dell'essere « non-liberato » e quello dell'essere « liberato ». Ciò è anche vero per quegli stati tanto al di sopra dello stato umano che, se considerati da questo, potrebbero apparire come il termine a cui l'essere deve tendere final-

[1] Si potrà notare un'analogia fra quello che qui diciamo e quello che, dal punto di vista della teologia cattolica, potrebbe riferirsi ai sacramenti: anche in questi, infatti, le forme esteriori sono propriamente degli « appoggi », eminentemente contingenti, ma che hanno un risultato d'un ordine completamente differente dagli stessi mezzi usati per realizzarlo. L'individuo umano, appunto per la sua stessa costituzione e per le sue proprie condizioni, ha bisogno di questi « appoggi » come punto di partenza per una realizzazione che lo superi; la sproporzione fra i mezzi ed il fine corrisponde a quella che esiste fra lo stato individuale, base di questa realizzazione, e lo stato incondizionato che ne è il fine. Non possiamo presentemente sviluppare una teoria generale sull'efficacia dei riti; per farne capire il principio essenziale, ci limiteremo a dire che tutte le cose che sono contingenti in quanto manifestazione (purché non si tratti di determinazioni puramente negative) non lo sono piú se considerate come possibilità permanenti ed immutabili, e che tutto ciò che ha qualche esistenza positiva deve cosí ritrovarsi nel non-manifestato, ed è appunto questa la ragione che permette una trasposizione dell'individuale nell'Universale, col sopprimere le condizioni limitative (dunque negative) inerenti ad ogni manifestazione.

mente; questa illusione è anche possibile per stati che in realtà sono semplici modalità dello stato umano, ma lontanissime, sotto ogni rapporto, dalla modalità corporea; abbiamo pensato che era necessario attirare l'attenzione su questo punto, alfine di prevenire qualunque equivoco e qualunque errore d'interpretazione, prima di riprendere la nostra esposizione delle modificazioni postume dell'essere umano.

« L'anima vivente » (*jîvâtmâ*), con le facoltà vitali che in essa sono riassorbite (e che vi restano in quanto possibilità, come l'abbiamo spiegato precedentemente), essendosi ritratta nel suo proprio soggiorno (il centro dell'individualità, simbolizzato dal cuore, come fin dal principio l'abbiamo spiegato, e dove essa risiede infatti in quanto, nella sua essenza ed indipendentemente dalle sue condizioni di manifestazione, è realmente identica a *Purusha*, da cui si può distinguere solo in modo illusorio), il vertice (vale a dire la parte piú sublimata) di quest'organo sottile (figurato da un loto ad otto petali) scintilla [1] ed illumina il passaggio dal quale l'anima deve uscire (per raggiungere i diversi stati di cui in seguito si parlerà), passaggio che è rappresentato dalla corona della testa, se l'individuo è un Saggio (*vidwân*), e da un'altra parte dell'organismo (che corrisponde fisiologicamente al plesso solare) [2], se è un ignorante (*avid-*

[1] È evidente che questa parola è ancora di quelle che debbono essere intese simbolicamente, poiché non si tratta qui del fuoco sensibile, ma invece di una modificazione della Luce intelligibile.

[2] I plessi nervosi, o piú esattamente i loro corrispondenti nella forma sottile (finché questa è legata alla forma corporea), sono chiamati simbolicamente « ruote » (*chakra*), o anche « loti » (*padma* o *kamala*). — La corona della testa rappresenta ugualmente una parte

wân)[1]. Cento ed una arteria (*nâdî*, egualmente sottili e luminose)[2] escono dal centro vitale (come i raggi d'una ruota escono dal mozzo); una di queste arterie (sottili), chiamata *sushumnâ*, attraversa la corona della testa (regione considerata corrispondente agli stati superiori dell'essere, per le loro possibilità di comunicazione con l'individualità umana, come lo si è detto nella descrizione delle membra di *Vaishwânara*) »[3]. Oltre questa *nâdî*, che occupa un posto centrale, ve ne sono ancora due che rappresentano una parte particolarmente importante (specialmente per la corrispondenza della respirazione nell'ordine sottile, e, in conseguenza, per le pratiche dello *Hatha-Yoga*): l'una, posta alla sua destra, è chiamata *pingalâ*; l'altra, a sinistra, è chiamata *idâ*. Inoltre, si dice che la *pingalâ* è in relazione col Sole e l'*idâ* con la Luna; ora, riferendoci a quanto piú sopra

importante nelle tradizioni islamiche concernenti le condizioni postume dell'essere umano; potremo rilevare ancora altrove molti usi che si riferiscono a considerazioni dello stesso ordine (la chierica dei preti cattolici, per esempio), quantunque la ragione profonda abbia potuto spesso essere dimenticata.

[1] *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 4° Adhyâya, 4° Brâhmana, shruti 1 e 2.

[2] Ricorderemo che non si tratta delle arterie corporee della circolazione sanguigna, e nemmeno di canali che contengono l'aria respirata; è evidentissimo, del resto, che nell'ordine corporeo nessun canale passa per la corona della testa, poiché non vi sono aperture in questa parte dell'organismo. D'altronde, bisogna notare che, quantunque il precedente ritrarsi di *jîvâtmâ* già implichi l'abbandono della forma corporea, non è ancora cessata ogni relazione fra queste e la forma sottile nella fase di cui ora si tratta, poiché è sempre possibile, descrivendola, continuare a parlare dei diversi organi sottili secondo la corrispondenza che esisteva nella vita fisiologica.

[3] *Katha Upanishad*, 2° Adhyâya, 6ª Vallî, shruti 16.

abbiamo spiegato, il Sole e la Luna sono designati come i due occhi di *Vaishwânara*, che sono dunque rispettivamente in relazione con le due *nâdî* di cui si tratta; la *sushumnâ*, essendo nel mezzo, è invece in rapporto col « terzo occhio », vale a dire con l'occhio frontale di *Shiva*[1]; ma non possiamo che indicare di passaggio queste corrispondenze, non inerenti al soggetto che presentemente dobbiamo esporre.

« Da questo passaggio (la *sushumnâ* e la corona della testa a cui mette capo), in virtú della Conoscenza acquisita e della coscienza della Via meditata (coscienza che è essenzialmente d'ordine extra-temporale, poiché, anche se la si considera nello stato umano, è sempre un ri-

[1] Nell'aspetto di questo simbolismo che si riferisce alla condizione temporale, il Sole e l'occhio destro corrispondono al futuro, la Luna e l'occhio sinistro al passato; l'occhio frontale corrisponde al presente, che, dal punto di vista del manifestato, è appena un istante inafferrabile, paragonabile, nell'ordine spaziale, al punto geometrico senza dimensioni: perciò uno sguardo di questo terz'occhio è capace di distruggere l'intera manifestazione (ciò è simbolicamente espresso dicendo che riduce tutto in cenere); ciò è anche la ragione per cui quest'occhio non è rappresentato da alcun organo corporeo; ma, allorché ci eleviamo al di sopra di questo punto di vista contingente, il presente contiene ogni realtà (come il punto racchiude in se stesso tutte le possibilità spaziali), e, quando la successione è trasmutata in simultaneità, tutte le cose restano nell'« eterno presente », perciò la distruzione apparente è veramente la « trasformazione ». Questo simbolismo è identico a quello del *Janus Bifrons* dei Latini, a due facce, l'una rivolta al passato, l'altra all'avvenire, ma il cui vero volto, quello che guarda il presente, non è né l'uno né l'altro di quelli visibili. — Segnaliamo ancora che le *nâdî* principali, in virtú della stessa corrispondenza che abbiamo indicato, hanno un particolare rapporto con ciò che nel linguaggio occidentale si può chiamare l'« alchimia umana », per cui l'organismo è rappresentato come l'*athanòr* ermetico, e che, astrazion fatta dalla differente terminologia, è molto paragonabile allo *Hatha-Yoga*.

flesso degli stati superiori)[1], l'anima del Saggio, dotata (in virtú della rigenerazione psichica che ha fatto di lui un uomo « due volte nato », *dwija*)[2] della Grazia spirituale (*Prasâda*) di *Brahma*, che risiede in questo centro vitale (in rapporto all'individuo umano considerato), quest'anima sfugge (si libera da tutti i legami che possono ancora sussistere con la condizione corporea) ed

[1] È dunque un errore grave parlare qui di « ricordo », come l'ha fatto il Colebrooke nell'esposizione già menzionata; la memoria, condizionata dal tempo nel senso rigoroso della parola, è una facoltà relativa alla sola esistenza corporea, e non può oltrepassare i límiti di questa modalità speciale e ristretta dell'individualità umana; essa fa dunque parte di quegli elementi psichici ai quali alludevamo e la cui dissociazione è una conseguenza diretta della morte corporea.

[2] La concezione della « seconda nascita », come altrove l'abbiamo già fatto notare, è una di quelle che sono comuni a tutte le dottrine tradizionali; nel Cristianesimo, in particolare, la rigenerazione psichica è rappresentata molto nettamente dal battesimo. — Cfr. questo passo del Vangelo: « Se un uomo non nasce di nuovo, non può vedere il Regno di Dio... In verità, io vi dico che se un uomo non rinasce dall'acqua e dallo spirito, non può entrare nel Regno di Dio... Non vi meravigliate se vi ho detto: Bisogna che nasciate di nuovo » (*San Giovanni*, III, 3 a 7). L'acqua è considerata da molte tradizioni come l'ambiente originale degli esseri, e se ne trova la ragione nel suo simbolismo, nel senso che piú sopra abbiamo spiegato, per cui rappresenta *Mûla-Prakriti*; in un senso superiore, e per trasposizione, essa rappresenta la Possibilità Universale stessa; colui che « nasce dall'acqua » diviene « figlio della Vergine », dunque fratello adottivo del Cristo e coerede del « Regno di Dio ». D'altra parte, se si nota che lo « spirito », nel testo citato, è il *Ruahh ebraico* (qui associato all'acqua come principio complementare, secondo l'esordio della *Genesi*), e che questo designa nello stesso tempo l'aria, si rileverà l'idea della purificazione per mezzo degli elementi, quale si riscontra tanto nei riti iniziatici quanto in quelli religiosi; d'altronde, l'iniziazione stessa è considerata sempre come una « seconda nascita », simbolicamente quando questa iniziazione si riduce ad un formalismo piú o meno esteriore, ma effettivamente quand'è conferita in modo reale a chi è debitamente qualificato a riceverla.

incontra un raggio solare (vale a dire, simbolicamente, una emanazione del Sole spirituale, che è *Brahma* stesso, considerato però questa volta nell'Universale: questo raggio solare è una particolarizzazione, in rapporto all'essere di cui si tratta, o, se si preferisce, una « polarizzazione » del principio sopra-individuale *Buddhi* o *Mahat*, per cui i multipli stati manifestati dell'essere sono ricollegati fra loro e messi in comunicazione con la personalità trascendente, *Âtmâ*, identica al Sole spirituale stesso); è per questa via (indicata come il percorso del « raggio solare ») che essa si dirige, sia di notte o di giorno, d'inverno o d'estate[1]. Il contatto d'un raggio del Sole (spirituale) con la *sushumnâ* è costante, per tutto il tempo che il corpo sussiste (in quanto organismo vivente e veicolo dell'essere manifestato)[2]: i raggi della Luce (intelligibile), emanati da questo Sole, pervengono a quest'arteria (sottile), e, reciprocamente (in modo riflesso), si estendono dall'arteria al Sole (come un prolungamento indefinito per il quale si stabilisce la comunicazione, sia virtuale, sia effettiva, dell'individualità con l'Universale) »[3].

Ciò che abbiamo detto è completamente indipendente dalle circostanze temporali e da ogni altra contingenza simile che accompagnano la morte; tali circostanze tut-

[1] *Chhândogya Upanishad*, 8° Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 5.

[2] Basterebbe ciò per dimostrare chiaramente, in mancanza di tutt'altra considerazione, che non può trattarsi d'un raggio solare nel senso fisico della parola (poiché il contatto non sarebbe allora costantemente possibile), e perciò tale designazione è puramente simbolica. — Il raggio in relazione con l'arteria coronale è anche chiamato *sushumna*.

[3] *Chhândogya Upanishad*, 8° Prapâthaka, 6° Khanda, shruti 2.

tavia non sono sempre senza influenza sulla condizione postuma dell'essere, ma debbono essere considerate soltanto in alcuni casi particolari, che possiamo, d'altronde, qui solo accennare, senza soffermarci sugli altri loro sviluppi. « La preferenza dell'estate, di cui si narra l'esempio di Bhîshma, che attese per morire il ritorno di questa stagione favorevole, non concerne il Saggio che, nella contemplazione di *Brahma*, ha compiuto i riti (relativi all'« incantesimo »)[1] quali sono prescritti nel *Vêda*, e che, per conseguenza, ha acquistato (per lo meno virtualmente) la perfezione della Conoscenza Divina[2]; essa concerne invece quelli che hanno seguito le osservanze del *Sânkhya* o dello *Yoga-Shâstra*, secondo il quale il tempo del giorno e della stagione dell'anno non sono indifferenti, ma hanno (per la liberazione dell'essere che esce dallo stato corporeo dopo una preparazione compiuta conformemente ai metodi di cui si tratta) un'azione effettiva, in quanto elementi inerenti

[1] Con la parola « incantesimo », nel senso da noi qui usato, si deve intendere essenzialmente un'aspirazione dell'essere verso l'Universale, il cui scopo è quello di ottenere un'illuminazione interiore, quali che siano, d'altronde, i mezzi esteriori, gesti (*mudrâ*), parole o suoni musicali (*mantra*), figure simboliche (*yantra*), ed altri metodi che possono essere usati accessoriamente come « appoggi » dell'atto interiore, ed il cui effetto è quello di determinare vibrazioni ritmiche che si ripercuotono nella serie indefinita degli stati dell'essere. Un tale « incantesimo » non è dunque assolutamente affine alle pratiche magiche a cui spesso gli Occidentali attribuiscono lo stesso nome, né ad un atto religioso quale la preghiera; ciò di cui si tratta si riferisce invece esclusivamente alla realizzazione metafisica.

[2] Diciamo virtualmente, perché, se questa perfezione fosse effettiva, la « Liberazione » sarebbe stata già ottenuta; la Conoscenza può essere teoricamente perfetta, quantunque la realizzazione corrispondente non sia stata ancora compiuta che parzialmente.

al rito (nel quale essi intervengono come condizioni da cui dipendono gli effetti che possono esserne ottenuti) »[1]. Si capisce naturalmente che, in quest'ultimo caso, la restrizione considerata s'applica soltanto a quegli esseri che hanno raggiunto dei gradi di realizzazione corrispondenti a semplici estensioni dell'individualità umana; per colui che ha effettivamente oltrepassato i limiti dell'individualità, la natura dei mezzi usati, iniziando la realizzazione, non può affatto influire sulla sua condizione ulteriore.

[1] *Brahma-Sûtra,* 4° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 17 a 21.

XXI

IL « VIAGGIO DIVINO » DELL'ESSERE VERSO LA LIBERAZIONE

Il seguito del viaggio simbolico compiuto dall'essere nel suo processo di liberazione graduale, dal termine dell'arteria coronale (*sushumnâ*), che comunica costantemente con un raggio del Sole spirituale, fino alla sua ultima destinazione, si effettua seguendo la Via tracciata dal percorso di questo raggio, compiuto in senso inverso (secondo la sua direzione riflessa) fino alla sua sorgente, che è appunto questa destinazione stessa. Tuttavia, se una descrizione del genere può riferirsi agli stati postumi successivamente percorsi, da una parte, dagli esseri che otterranno la « Liberazione », prendendo come punto di partenza lo stato umano, e, dall'altra parte, da coloro che, dopo il riassorbimento dell'individualità umana, dovranno al contrario passare in altri stati di manifestazione individuale, bisognerà distinguere due itinerarî differenti corrispondenti a questi due casi: è infatti asserito che i primi seguono la « Via degli Dei » (*dêva-yâna*), mentre i secondi seguono la « Via degli Avi » (*pitri-yâna*). Questi due itinerarî simbolici sono riassunti nel seguente passo della *Bhagavad-Gîtâ*: « O Bhârata, io ti spiegherò in quali momenti coloro che tendono all'Unione (senza averla effettivamente

realizzata) lasciano l'esistenza manifestata, sia per non piú ritornarvi, sia per ritornarvi. Gli uomini che conoscono *Brahma* vanno a *Brahma* sotto i segni luminosi del fuoco, della luce, del giorno, della luna crescente, del semestre del sole ascendente verso il Nord. Essi vanno invece alla Sfera della Luna (letteralmente: « raggiungono la luce lunare ») per ritornare (a nuovi stati di manifestazione), se si trovano sotto i segni d'ombra del fumo, della notte, della luna decrescente, del semestre del sole discendente verso il Sud. Queste sono le due Vie permanenti, l'una chiara, l'altra oscura, del mondo manifestato (*jagat*); per l'una l'uomo va dove non vi è piú ritorno (dal non-manifestato al manifestato); per l'altra dove si ritorna indietro (nella manifestazione) »[1].

Lo stesso simbolismo è esposto, piú precisamente, in diversi passi del *Vêda*; innanzi tutto, faremo soltanto notare che, per il *pitri-yâna*, questa via non conduce oltre la Sfera della Luna, perciò, seguendola, l'essere non è liberato dalla forma, vale a dire dalla condizione individuale intesa nel suo senso piú generale, poiché, come già l'abbiamo detto, l'individualità come tale è precisamente definita dalla forma[2]. Secondo le corrispondenze che già abbiamo indicato, questa Sfera della Luna rappresenta la « memoria cosmica »[3]; perciò è la

[1] *Bhagavad-Gîtâ*, VIII, 23 a 26.

[2] Sul *pitri-yana*, cfr. *Chhândogya Upanishad*, 5 Prapâthaka, 10° Khanda, shruti 3 a 7; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 6° Adhyâya, 2° Brâhmana, shruti 16.

[3] Appunto perciò è spesso simbolicamente detto, anche in Occidente, che in questa Sfera si ritrova ciò che è stato perduto nel mondo terrestre (cfr. Ariosto, *L'Orlando Furioso*).

dimora dei *Pitri*, vale a dire degli esseri del ciclo antecedente, considerati i generatori del ciclo attuale, appunto per il concatenamento causale, di cui la successione dei cicli non è che il simbolo; proprio da ciò deriva la denominazione di *pitri-yâna*, mentre quella di *dêva-yâna* designa naturalmente la Via che conduce verso gli stati superiori dell'essere, dunque verso l'assimilazione all'essenza stessa della Luce intelligibile. Nella Sfera della Luna si dissolvono le forme che hanno compiuto il corso completo del loro sviluppo; ed anche, proprio in quella Sfera, sono contenuti i germi delle forme non ancora sviluppate, poiché, per la forma, come per qualsiasi altra cosa, il punto di partenza ed il punto d'arrivo si situano necessariamente nello stesso ordine d'esistenza. Per precisare ancora meglio queste considerazioni, bisognerebbe poter riferirsi espressamente alla teoria dei cicli; ma è sufficiente ripetere, a questo proposito, che, ogni ciclo essendo in realtà uno stato d'esistenza, la forma antica che un essere non liberato dall'individualità lascia e la forma nuova di cui si riveste appartengono necessariamente a due stati differenti (il passaggio dall'uno all'altro si effettua nella Sfera della Luna, dove si trova il punto comune ai due cicli); un qualsiasi essere infatti non può due volte passare per un medesimo stato, come l'abbiamo altrove spiegato nel dimostrare l'assurdità delle teorie « reincarnazioniste » inventate da certi Occidentali moderni[1].

[1] Ciò che è stato detto ha ancora un rapporto col simbolismo di *Janus*: la Sfera della Luna determina la separazione degli stati superiori (non-individuali) e degli stati inferiori (individuali); da ciò proviene la duplice funzione della Luna come *Janua Coeli* (cfr. le litanie della Vergine nella liturgia cattolica) e *Janua Inferni*, ciò che

Insisteremo piú a lungo sul *dêva-yâna*, che si riferisce all'identificazione effettiva del centro dell'individualità [1], dove tutte le facoltà sono state precedentemente riassorbite nell'« anima vivente » (*jîvâtmâ*), con il centro stesso dell'essere totale, residenza dell'Universale *Brahma*. Il processo di cui si tratta si riferisce dunque, lo ripetiamo, al solo caso d'una identificazione non realizzata durante la vita terrestre né al momento stesso della morte; quando questa realizzazione è compiuta, d'altronde, non vi è piú l'« anima vivente », distinta dal « Sé », poiché l'essere ormai è al di fuori della condizione individuale: una siffatta distinzione, del resto, sempre illusoria (illusione appunto inerente a questa condizione stessa), cessa per esso allorché si raggiunge la realtà assoluta; l'individualità svanisce con tutte le determinazioni limitative e contingenti, e resta la sola personalità nella pienezza dell'essere, che, in sé, contiene principialmente tutte le sue possibilità allo stato permanente e non-manifestato.

Secondo il simbolismo vêdico, quale è esposto in numerosi testi delle *Upanishad* [2], l'essere che compie il *dê-*

corrisponde alla distinzione di *dêva-yâna* e *pitri-yâna*. – *Jana* o *Diana* è la forma femminile di *Janus*; d'altra parte, *yâna* deriva dalla radice verbale *i*, « *andare* » (latino *ire*), che, secondo alcuni e Cicerone specialmente, sarebbe anche la radice del nome di *Janus*.

[1] Si capisce naturalmente che si tratta dell'individualità integrale, e non ridotta alla sola modalità corporea, che, d'altronde, non ha piú esistenza per l'essere considerato, poiché sono gli stati postumi ad essere qui rilevati.

[2] *Chhândogya Upanishad*, 4° Prapâtaka, 15° Khanda, shruti 5 e 6, e 5° Prapâthaka, 10° Khanda, shruti 1 e 2; *Kaushîtakî Upanishad*, 1° Adhyâya, shruti 3; *Brihad-Âranyaka Upanishad*, 5° Adhyâya, 10° Brâhmana, shruti 1, e 6° Adhyâya, 2° Brâhmana, shruti 15.

va-yâna, avendo lasciata la Terra (*Bhû*, vale a dire il mondo corporeo o la manifestazione grossolana), è dapprima condotto alla luce (*archis*), da intendersi qui come il Regno del Fuoco (*Têjas*), il cui Reggitore è *Agni*, chiamato anche *Vaishwânara* in un significato speciale. È bene, d'altronde, aggiungere che, quando s'incontra nell'enumerazione di questi stadî successivi la designazione degli elementi, non può trattarsi che di una specificazione simbolica, poiché i *bhûta* appartengono tutti propriamente al mondo corporeo, rappresentato interamente dalla Terra (che, in quanto elemento, è *Prithvî*); è dunque questione, in realtà, di differenti modalità dello stato sottile. Dal Regno del Fuoco, l'essere è condotto ai diversi dominî dei reggitori (*dêvatâ*, « deità ») o distributori del giorno, della mezza lunazione chiara (periodo crescente o prima metà del mese lunare) [1], dei sei mesi d'ascensione del sole verso il Nord, e finalmente dell'anno: siffatte specificazioni debbono intendersi come la corrispondenza di queste divisioni del tempo (i « momenti » della *Bhagavad-Gîtâ*), trasposte analogicamente nei prolungamenti extra-corporei dello stato umano, e non come queste divisioni stesse, che non sono letteralmente riferibili che allo stato corporeo [2]. Dal Regno del Fuoco, l'essere passa al Regno del-

[1] Questo periodo crescente della lunazione è chiamato *pûrva-paksha*, « prima parte », ed il periodo decrescente *uttara-paksha*, « ultima parte » del mese. — Queste espressioni *pûrva-paksha* e *uttara-paksha* hanno anche, d'altro canto, un'altra accezione del tutto differente: esse designano, nella discussione, una obbiezione e la sua confutazione.

[2] Sarebbe interessante stabilire le concordanze di questa descrizione simbolica con quelle di altre tradizionali (cfr. specialmente il

l'Aria (*Vâyu*), il cui Reggitore (designato con lo stesso nome) lo dirige dal lato della Sfera del Sole (*Sûrya* o *Âditya*), dal limite superiore del suo Regno, attraverso un passaggio paragonato al mozzo della ruota di un carretto, vale a dire ad un asse fisso intorno al quale s'effettua la rotazione ed il mutamento delle cose contingenti (non bisogna dimenticare che *Vâyu* è essenzialmente il principio « movente »), mutamento da cui l'essere ormai sfuggirà[1]. Esso passa inoltre nella Sfera della Luna (*Chandra* o *Soma*), dove non si sofferma come coloro che hanno seguito il *pitri-yâna*, ma da cui s'eleva alla regione del lampo (*vidyut*I[2], al di sopra della quale

Libro dei Morti degli antichi Egiziani e la *Pistis Sophia* degli Gnostici alessandrini); ma, se volessimo dilungarci in merito, saremmo portati troppo lontani dal nostro soggetto. – Nella tradizione indú, *Ganêsha*, che rappresenta la Conoscenza, è designato contemporaneamente come il « Signore della deità »; il suo simbolismo, in rapporto alle divisioni temporali che qui sono in causa, darebbe adito a sviluppi estremamente interessanti, ed anche ad avvicinamenti molto istruttivi con le antiche tradizioni occidentali; ma ciò, che non può essere qui trattato, sarà forse, da noi, considerato in qualche altra occasione.

[1] Per usare il linguaggio dei filosofi greci, si potrebbe dire anche che l'essere sta per sfuggire alla « generazione » (γενεσις) ed alla « corruzione » (φθορά), parole che sono sinonimi di « nascita » e di « morte », se riferite a tutti gli stati di manifestazione individuale; da quello che abbiamo detto in merito alla Sfera della Luna ed al suo significato, è anche facile comprendere a che cosa alludessero quegli stessi filosofi e specialmente Aristotele, quando insegnavano che il mondo sublunare solo è sottomesso alla « generazione » ed alla « corruzione »: questo mondo sublunare, infatti, rappresenta, in realtà, la « corrente delle forme » della tradizione estremo-orientale, e i Cieli, essendo gli stati informali, sono necessariamente incorruttibili, vale a dire non piú soggetti a dissoluzione o a disintegrazione per l'essere che li ha raggiunti.

[2] Questa parola *vidyut* deriva anche dalla radice *vid*, in ragione

vi è il Regno dell'Acqua (*Ap*), il cui Reggitore è *Varuna*[1] (come, analogicamente, il fulmine scoppia sotto le nubi gravide di pioggia). Si tratta ormai delle Acque superiori o celesti, che rappresentano l'insieme delle possibilità informali[2], in opposizione alle Acque inferiori, che rappresentano l'insieme delle possibilità formali, di cui non può piú trattarsi quando l'essere ha oltrepassato la Sfera della Luna, che è, come piú sopra dicemmo, l'ambiente cosmico dove s'elaborano i germi di tutta la manifestazione formale. Finalmente, il restante del viaggio si effettua attraverso la regione luminosa intermedia (*Antariksha*, di cui precedentemente abbiamo parlato[3] nella descrizione delle sette membra di *Vaishwânara*, ma in un'applicazione piutto-

della connessione della luce e della vista; la sua forma è vicinissima a quella di *vidyâ*: il lampo illumina le tenebre, che sono il simbolo dell'ignoranza (*avidyâ*), e la conoscenza è un'« illuminazione » interiore.

[1] Facciamo notare di passaggio che questo nome è palesemente identico al greco Ουρανος, quantunque certi filologi abbiano voluto, non sappiamo perché, contestarne l'identità; il Cielo, chiamato Ουρανός, è infatti identico alle « Acque superiori » di cui parla la *Genesi* e che noi ritroviamo nel simbolismo indú.

[2] Le *Apsarâ* sono le Ninfe celesti, che anche simbolizzano queste possibilità informali; esse corrispondono alle *Hûri* del Paradiso islamico; questo Paradiso (*Ridwân*) è propriamente l'equivalente dello *Swarga* indú.

[3] Abbiamo detto che è l'ambiente in cui s'elaborano le forme, perché, nella considerazione dei « tre mondi », questa regione corrisponde alla manifestazione sottile e si prolunga dalla Terra ai Cieli; qui, al contrario, la regione intermedia di cui si tratta è posta di là dalla Sfera della Luna, dunque nell'informale, e s'identifica allo *Swarga*, considerando con questa parola non i Cieli o gli stati superiori dell'essere nel loro insieme, ma semplicemente la loro parte meno elevata. Ancora si noterà, a questo proposito, come l'osserva-

sto differente), il Regno d'*Indra*[1], occupata dall'Etere (*Âkâsha*, lo stato primordiale d'equilibrio indifferenziato), fino al Centro spirituale dove risiede *Prajâpati*, il « Signore degli esseri prodotti », che è, come già l'abbiamo indicato, la manifestazione principiale e l'espressione diretta di *Brahma* stesso, in rapporto al ciclo totale od al grado d'esistenza al quale appartiene lo stato umano. È l'occasione di aggiungere che questo stato deve qui essere rilevato, quantunque solo in principio, come quello che l'essere ha preso come punto di partenza per la realizzazione metafisica, e col quale, anche se non è piú sottomesso alla forma od all'individualità, conserva ancora tuttavia certi legami, finché non avrà raggiunto lo stato assolutamente incondizionato, vale a dire finché non avrà realizzata effettivamente la « Liberazione ».

Nei diversi testi dove si parla del « viaggio divino », vi sono tuttavia delle variazioni, d'altronde di pochissima importanza, piú apparenti che reali, variazioni che vertono specialmente sul numero e sull'ordine d'enumerazione delle tappe intermedie; ma l'esposizione che precede risulta da un paragone generale di questi testi, e perciò può essere considerata come l'espressione rigorosa della dottrina tradizionale su tale argomento[2]. Del resto, non intendiamo dilungarci sulla spiegazione

zione di certi rapporti gerarchici permetta l'applicazione d'uno stesso simbolismo a differenti gradi.

[1] *Indra*, che significa « potente », è anche chiamato il Reggitore dello *Swarga*, ciò che si spiega per l'identificazione indicata nella precedente nota; questo *Swarga* è uno stato superiore, ma non definitivo, ancora condizionato, quantunque informale.

[2] Per questa descrizione delle diverse fasi del *dêva-yâna*, cfr. *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 1 a 6.

piú particolareggiata di questo simbolismo, che, in fine, è già per se stesso abbastanza chiaro nel suo insieme, almeno per coloro che hanno qualche familiarità con le concezioni orientali (potremmo dire con le concezioni tradizionali senza restrizione) e con i loro modi generali d'espressione; la sua interpretazione è piú ancora facilitata da tutte le considerazioni da noi già esposte, ed in cui il lettore avrà trovato molti esempî di queste trasposizioni analogiche, che costituiscono il fondo stesso di ogni simbolismo[1]. Ricorderemo soltanto ancora una volta, rischiando di ripeterci, ciò essendo molto essenziale alfine di ben comprendere queste cose, che, quando, per esempio, si parla delle Sfere del Sole e della Luna, mai si tratta del sole e della luna quali astri visibili, che appartengono semplicemente al mondo corporeo, ma invece dei principî universali che questi astri rappresentano in qualche modo nel mondo sensibile, o per lo meno della manifestazione di questi principî a gradi diversi, in virtú delle corrispondenze analogiche che collegano fra loro tutti gli stati dell'essere[2]. Effettiva-

[1] Profittiamo dell'occasione per scusarci d'avere abbondato in note di proporzioni non abituali, ma l'abbiamo fatto soprattutto e precisamente per ciò che concerne interpretazioni di questo genere e per i riavvicinamenti con altre dottrine, alfine di non interrompere la nostra esposizione con digressioni troppo frequenti.

[2] I fenomeni naturali in genere, e specialmente quelli astronomici, non sono mai considerati dalle dottrine tradizionali che a titolo di semplici modi d'espressione, per simbolizzare certe verità di ordine superiore; ed essi infatti le simbolizzano appunto perché le loro leggi sono, in ultima analisi, una espressione di queste stesse verità in uno speciale dominio, una specie di traduzione dei principî corrispondenti, adattata naturalmente alle condizioni particolari dello stato corporeo ed umano. Si può dunque comprendere da ciò a quali gravi errori vanno incontro quelli che vogliono scorgere del « natu-

mente, in realtà, i diversi Mondi (*Loka*), Sfere planetarie e Regni elementari, descritti simbolicamente come altrettante regioni (ma soltanto simbolicamente, poiché l'essere che li percorre non è piú sottomesso allo spazio), non sono veramente che stati differenti [1]; un tale simbolismo spaziale (come il simbolismo temporale che serve specialmente ad esprimere la teoria dei cicli) è abbastanza naturale e d'un uso generalmente diffuso; non può quindi ingannare che coloro che sono incapaci di scorgere altra cosa che non sia il senso piú grossolanamente letterale; ma questi mai comprenderanno che cos'è un simbolo, poiché le loro concezioni sono irrimediabilmente limitate all'esistenza terrestre ed al mondo corporeo, dove, per la piú ingenua delle illusioni, essi vogliono racchiudere tutta la realtà.

Il possesso effettivo degli stati di cui si tratta può essere ottenuto identificandosi ai principî designati come altrettanti Reggitori rispettivi, identificazione che in ogni caso si effettua per mezzo ed in virtú della conoscenza, a condizione che questa non sia semplicemente teorica; la teoria deve essere solamente una prepara-

ralismo » in tali dottrine e credono che esse si propongano semplicemente di descrivere e spiegare i fenomeni nel modo stesso della scienza « profana », quantunque sotto differenti forme; essi invertono i rapporti e scambiano il simbolo stesso per ciò che rappresenta, il segno per la cosa o l'idea significata.

[1] La parola sanscrita *loka* è identica al latino *locus*, « luogo »; anche nella dottrina cattolica, il Cielo, il Purgatorio e l'Inferno sono ugualmente designati come altrettanti « luoghi », che, anche in quel caso, rappresentano simbolicamente degli stati, poiché non potrebbe affatto trattarsi, nemmeno nella piú esteriore delle interpretazioni di questa dottrina, di considerare spazialmente tali stati postumi; un equivoco siffatto non può essere prodotto che dalle teorie « neo-spiritualistiche » dell'Occidente moderno.

zione, indispensabile però, per la corrispondente realizzazione. Ma, per ognuno di questi principî, considerato in particolare ed isolatamente, i risultati di una tale identificazione non si estendono oltre il suo proprio dominio; perciò l'attuazione di tali stati, ancora condizionati, non costituisce che una tappa preliminare, nel senso d'un avviamento (nell'accezione da noi indicata e con le restrizioni che è necessario apportare ad un tal modo di esprimerci) verso l'« Identità Suprema », fine ultimo raggiunto dall'essere nella sua totale e completa universalizzazione, la cui realizzazione, per coloro che debbono dapprima effettuare il *dêva-yâna*, può, come l'abbiamo spiegato, essere differita fino al *pralaya*, poiché il passaggio da uno stadio al seguente è solo possibile per chi ha ottenuto il grado corrispondente di conoscenza effettiva[1].

Dunque, nel caso considerato presentemente, quello di *krama-mukti*, l'essere, fino al *pralaya*, può restare nell'ordine cosmico e non raggiungere il possesso effettivo di stati trascendenti, nel quale consiste propriamente la vera realizzazione metafisica; ma fin d'allora ha ottenuto, per il fatto stesso che ha oltrepassato la Sfera della Luna (vale a dire allorché è uscito dalla « corrente delle forme »), quella « immortalità virtuale » che già abbiamo definita. Appunto perciò il Centro spirituale di cui si è fatto parola non è ancora che il centro d'un certo stato o d'un certo grado d'esistenza, quel-

[1] È importante significare che i *Brâhmana* si son riferiti, quasi esclusivamente, alla realizzazione immediata dell'« Identità Suprema », mentre gli *Kshatriya* hanno sviluppato a preferenza lo studio degli stati che corrispondono ai diversi stadî sia del *dêva-yâna* che del *pitri-yâna*.

lo al quale apparteneva l'essere in quanto essere umano, ed al quale continua tuttora ad appartenere in un certo qual modo, poiché la sua totale universalizzazione, in modo sopra-individuale, non è attualmente realizzata; ed è anche perciò che, in una tale condizione, i vincoli individuali non possono essere completamente distrutti. È esattamente a questo punto che si fermano le concezioni propriamente religiose, che sempre si riferiscono ad estensioni dell'individualità umana, di modo che gli stati che esse permettono di raggiungere debbono necessariamente conservare qualche rapporto col mondo manifestato, anche quando lo superano: non vi è quindi comune misura fra questi stati e quelli trascendenti per i quali l'unica via è la Conoscenza metafisica pura. Ciò può specialmente riferirsi agli « stati mistici »; quanto a quelli postumi, vi è precisamente la stessa differenza fra l'« immortalità » o la « salvezza » in senso religioso (l'unico che concepiscano ordinariamente gli Occidendali) e la « Liberazione », che fra la realizzazione mistica e quella metafisica compiuta durante la vita terrestre; non si può dunque qui parlare che d'« immortalità virtuale » e, come scopo ultimo, di « reintegrazione in modo passivo »; quest'ultimo termine sfugge d'altronde al punto di vista religioso, quale comunemente lo si intende, e tuttavia è soltanto ciò che giustifica l'uso della parola « immortalità » in un senso relativo, e che può stabilire una specie di concatenamento o di passaggio da questo senso relativo a quello assoluto e metafisico, col quale gli Orientali concepiscono questa stessa parola. Ma ciò, d'altronde, non impedisce d'ammettere che le stesse concezioni religiose siano suscettibili d'una trasposizione per la quale esse ricevono un senso supe-

riore e piú profondo, perché questo senso è anche contenuto nelle Sacre Scritture sulle quali esse si fondano; ma, in virtú d'una tale trasposizione, perdono il loro carattere specificamente religioso, legato a certe limitazioni, al di fuori delle quali già siamo nel puro ordine metafisico. D'altra parte, una dottrina tradizionale che, come quella indú, non considera le cose dallo stesso punto di vista delle religioni occidentali, riconosce tuttavia l'esistenza degli stati che sono piú specialmente rilevati da queste ultime; né può essere altrimenti, perché questi stati sono effettivamente altrettante possibilità dell'essere; ma la dottrina indú non può loro attribuire una importanza eguale a quella che ricevono dalle dottrine che non li oltrepassano (la prospettiva, per cosí dire, cambia col mutare del punto di vista), e, poiché li supera, essa subordina questi stati al posto esatto che loro conviene nella gerarchia totale.

Quindi, allorché si dice che il fine del « viaggio divino » è il Mondo di *Brahma* (*Brahma-Loka*), non si tratta, per lo meno immediatamente, del Supremo *Brahma*, ma soltanto della Sua determinazione come *Brahmâ*, vale a dire *Brahma* « qualificato » (*saguna*) e, come tale, considerato « effetto della Volontà produttrice (*Shakti*) del Principio Supremo » (*Kârya-Brahma*)[1]. A questo proposito, quando si considera *Brah-*

[1] La parola *kârya*, « effetto », è derivata dalla radice verbale *kri*, « fare », e dal suffisso *ya*, che specifica un compimento futuro: « ciò che dev'esser fatto » (o meglio « ciò che va a farsi », poiché *ya* è una modificazione della radice *i*, « *andare* »); questa parola implica dunque una certa idea di « divenire », che fa supporre necessariamente che ciò a cui si riferisce è considerato solamente in rapporto alla manifestazione. – A proposito della radice verbale *kri*, faremo notare

mâ, si deve considerarlo, in primo luogo, come identico a *Hiranyagarbha*, principio della manifestazione sottile, dunque dell'esistenza umana nella sua integralità; abbiamo infatti precedentemente asserito che l'essere il quale ha ottenuto l'« immortalità virtuale » è, per cosí dire, « incorporato », per assimilazione, a *Hiranyagarbha*; e questo stato, nel quale può restare fino al compimento del ciclo (per cui soltanto *Brahmâ* esiste come *Hiranyagarbha*), è ciò che il piú ordinariamente si considera come il *Brahma-Loka*[1]. Tuttavia, parimenti che il centro d'ogni stato d'un essere ha la possibilità d'identificarsi con il centro dell'essere totale, il centro cosmico, residenza di *Hiranyagarbha*, s'identifica virtualmente al centro di tutti i mondi[2]; vogliamo dire che, per l'essere che ha raggiunto un certo grado di conoscenza, *Hiranyagarbha* appare identico ad un aspetto piú elevato del « Non-Supremo »[3], che è *Îshwara* o

che essa è identica a quella del latino *creare*; ciò dimostra dunque che quest'ultima parola, nella sua accezione primitiva, non aveva altro senso che quello di « fare »; l'idea di « creazione », come oggi è intesa, di origine ebraica, le si è poi aggiunta, quando la lingua latina è stata usata per esprimere le concezioni giudaico-cristiane.

[1] Il *Brahma-Loka*, cosí inteso, è ciò che corrisponde il piú esattamente ai « Cieli » o ai « Paradisi » delle religioni occidentali (fra le quali, a questo riguardo, noi vi comprendiamo anche l'Islamismo); quando una pluralità di « Cieli » è considerata (ed essa è spesso rappresentata da corrispondenze planetarie), bisogna da ciò intendere tutti gli stati superiori alla Sfera della Luna (spesso essa stessa considerata come il « primo Cielo », nel suo aspetto di *Janua Coeli*), fino al *Brahma-Loka* inclusivamente.

[2] Ancora qui ci riferiamo alla nozione dell'analogia costitutiva del « microcosmo » e del « macrocosmo ».

[3] Questa identificazione d'un certo aspetto ad un altro superiore, e cosí di seguito per i diversi gradi fino al Principio Supremo, non è insomma che lo svanire d'altrettante illusioni « separative », che

l'Essere Universale, principio primo di ogni manifestazione. A questo grado, l'essere non è piú nello stato sottile, neanche soltanto in principio; è invece nel non-manifestato; ma, tuttavia, sempre conserva qualche rapporto con l'ordine della manifestazione universale, poiché *Îshwara* è propriamente il principio di questa, quantunque non sia piú legato, per speciali vincoli, allo stato umano ed al ciclo particolare di cui questo fa parte. Un tale grado corrisponde alla condizione di *Prâjna*, ed è l'essere a cui non è possibile oltre proseguire che è detto unito a *Brahma*, nonostante il *pralaya*, soltanto nello stesso modo che l'unione si effettua nel sonno profondo; da questa condizione, il ritorno ad un altro ciclo di manifestazione è ancora possibile; ma, poiché l'essere è liberato dall'individualità (contrariamente a quel che avviene per colui che ha seguito il *pitri-yâna*), questo ciclo non potrà essere che uno stato informale e sopra-individuale [1]. Finalmente, nel caso in cui la « Liberazione » deve essere ottenuta a partire dallo stato umano, vi è ancora piú di quanto abbiamo detto, ed allora il fine vero non è piú l'Essere Universale, ma il Supremo *Brahma* stesso, vale a dire *Brahma* « non-qualificato » (*nirguna*) nella Sua totale

certe iniziazioni rappresentano come una serie di veli che cadono successivamente.

[1] Si dice simbolicamente che un tale essere è passato dalla condizione degli uomini a quella degli *Dêva* (che si potrebbe chiamare uno stato « angelico » in linguaggio occidentale); per contro, alla fine del *pitri-yâna*, vi è un ritorno al « mondo dell'uomo » (*mânava-loka*), vale a dire ad una condizione individuale, cosí designata in analogia alla condizione umana, quantunque ne sia necessariamente differente, poiché l'essere non può ritornare ad uno stato per il quale è già passato.

Infinità, che comprende contemporaneamente l'Essere (o le possibilità di manifestazione) ed il Non-Essere (o le possibilità di non-manifestazione) ed è il principio di questo e di quello, dunque di là da entrambi[1], nello stesso tempo che ugualmente li contiene, secondo l'insegnamento che già abbiamo riferito in merito allo stato incondizionato d'*Âtmâ*, che è precisamente ciò di cui ora si tratta[2]. In questo senso appunto la dimora di *Brahma* (o d'*Âtmâ* in questo stato incondizionato) è anche « oltre il Sole spirituale » (*Âtmâ* nella sua terza condizione, identico ad *Îshwara*)[3], come è oltre tutte

[1] Ricorderemo che si può tuttavia intendere il Non-Essere metafisico, come il non-manifestato (in quanto non è soltanto il principio immediato del manifestato, ciò che non è che l'Essere), in un senso totale, per cui s'identifica al Principio Supremo. D'altronde, in ogni modo, fra il Non-Essere e l'Essere, come fra il non-manifestato ed il manifestato (ed anche se, in quest'ultimo caso, si resta nel dominio dell'Essere), la correlazione non è che pura apparenza, poiché la sproporzione che esiste metafisicamente fra i due termini non permette veramente alcun paragone.

[2] A questo proposito, citeremo ancora una volta, per meglio mettere in evidenza le concordanze delle differenti tradizioni, un passaggio del *Trattato dell'Unità* (*Risâlatul-Ahadiyah*) di Mohyiddin ibn Arabi: « Questo pensiero immenso (dell'« Identità Suprema ») può confarsi solo a colui il cui animo è piú vasto dei due mondi (manifestato e non-manifestato). Per colui che ha l'animo vasto solamente quanto questi due mondi (vale a dire per colui che può concepire l'Essere Universale, ma non oltrepassarlo), esso non gli si addice. Poiché, in verità, questo pensiero è piú grande del mondo sensibile (o manifestato; la parola sensibile deve qui intendersi come trasposta analogicamente, non limitata al senso letterale) e del mondo soprasensibile (o non-manifestato, secondo la stessa trasposizione), nonché piú grande di entrambi questi mondi insieme ».

[3] Gli orientalisti, a cui manca la comprensione di ciò che significa veramente il Sole, che concepiscono in senso fisico, hanno interpretato stranamente questo simbolo; l'Oltramare scrive molto inge-

le sfere degli stati particolari d'esistenza, individuali o extra-individuali; ma questa dimora non può essere direttamente raggiunta da coloro che non hanno meditato su *Brahma* che per mezzo d'un simbolo (*pratîka*), poiché ogni meditazione (*upâsanâ*) ha allora soltanto un risultato definito e limitato[1].

L'« Identità Suprema » è dunque la finalità dell'essere « liberato », vale a dire svincolato dalle condizioni dell'esistenza individuale umana, ed anche da tutte le altre condizioni particolari e limitative (*upâdhi*), considerate come altrettanti vincoli[2]. Quando l'uomo (o meglio l'essere che era precedentemente nello stato umano) è cosí « liberato », il « Sé » (*Âtmâ*) è realizzato pienamente nella sua natura propria, « indivisa »;

nuamente: « Con le sue albe ed i suoi tramonti, il sole consuma la vita dei mortali; l'uomo liberato esiste di là dal mondo del sole ». Non si direbbe che si tratti di sfuggire alla vecchiaia e pervenire ad una immortalità corporea molto simile a quella che ricercano certe sètte occidentali contemporanee?

[1] *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 3° Pâda, sûtra 7 a 16.

[2] A tali condizioni si riferiscono parole come *bandha* e *pâsha*, il cui senso proprio è « vincolo »; dal secondo di questi due termini deriva la parola *pashu*, che perciò significa etimologicamente un qualunque essere vivente, vincolato da tali condizioni. *Shiva* è chiamato *Pashupati*, il « Signore degli esseri legati », perché essi sono appunto « liberati » dalla sua azione « trasformatrice ». – La parola *pashu* è spesso rilevata in un'accezione speciale per designare una vittima animale del sacrificio (*yajna, yâga* o *mêdha*), che d'altronde, è « liberata », per lo meno virtualmente, dal sacrificio stesso; ma qui non possiamo pensare di esporre, nemmeno sommariamente, una teoria del sacrificio, che, cosí inteso, è destinato essenzialmente a stabilire una certa comunicazione con gli stati superiori, ed è completamente alieno dalle idee occidentalissime di « riscatto » o di « espiazione » e dalle altre del genere, idee che possono comprendersi solo dal punto di vista specificamente religioso.

esso è allora, secondo Audulomi, una coscienza onnipresente (avendo per attributo *chaitanya*); ciò è anche detto da Jaimini, ma quest'ultimo specifica altresí che una tale coscienza manifesta gli attributi divini (*aishwarya*) come facoltà trascendenti, appunto perché unita all'Essenza Suprema[1]. Tale è il risultato della liberazione completa, ottenuta nella pienezza della Conoscenza Divina; ma, per quelli la cui contemplazione (*dhyâna*) è stata solamente parziale, quantunque attiva (realizzazione metafisica incompleta), o puramente passiva (come quella dei mistici occidentali), essi godono di certi stati superiori[2], ma senza poter tuttora raggiungere l'Unione perfetta (*Yoga*), che rappresenta un tutto solo con la « Liberazione »[3].

[1] Cfr. *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 5 a 7.

[2] Il possesso di tali stati, identici ai diversi « Cieli », costituisce, per l'essere che ne gode, un'acquisizione personale e permanente, malgrado la sua relatività (si tratta sempre di stati condizionati, anche se sopra-individuali), acquisizione a cui non potrebbe affatto riferirsi l'idea occidentale di « ricompensa », perché si tratta del risultato, non dell'azione, ma della conoscenza; quest'idea, d'altronde, come quella del « merito », di cui è un corollario, è una nozione di ordine esclusivamente morale e quindi non può aver posto in una dottrina metafisica.

[3] La Conoscenza, a questo riguardo, è dunque di due specie, ed è detta « suprema » o « non-suprema », secondo che concerna *Para-Brahma* o *Apara-Brahma*, a cui, per conseguenza, conduce rispettivamente.

XXII

LA LIBERAZIONE FINALE

La « Liberazione » (*Moksa* o *Mukti*), vale a dire questa universalizzazione definitiva dell'essere, fine ultimo al quale tende, e di cui ultimamente abbiamo parlato, differisce assolutamente da tutti gli stati che questo essere ha potuto attraversare per pervenirvi; infatti, essa è la realizzazione dello stato supremo ed incondizionato, mentre tutti gli altri stati, anche se elevatissimi, sono sempre condizionati, vale a dire sottomessi a certe limitazioni che li definiscono, che li fanno essere ciò che sono, e che propriamente li costituiscono come stati determinati. Ciò può asserirsi tanto per gli stati sopra-individuali quanto per quelli individuali, quantunque le loro condizioni siano diverse; lo stesso grado dell'Essere puro, che non è piú nei limiti d'un qualsiasi genere d'esistenza nel senso proprio della parola, vale a dire di là dalla manifestazione sia informale che formale, purtuttavia implica ancora una determinazione, che, anche se primordiale e principiale, è sempre una limitazione. Tutte le cose, in tutte le modalità dell'Esistenza universale, sussistono solo per l'Essere, ed esso sussiste per se stesso; esso determina tutti gli stati di cui è il principio, e non è

determinato che da se stesso; ma determinare se stesso è ancora essere determinato, dunque in qualche modo limitato, perciò l'Infinità non è un attributo che si addice all'Essere, che non deve affatto esser considerato come il Principio Supremo. Ciò mette in buona evidenza l'insufficienza metafisica delle dottrine occidentali, alludiamo a quelle stesse nelle quali vi è tuttavia una parte di metafisica vera [1]; poiché la loro unica mèta è l'Essere, esse sono incomplete, anche teoricamente (non facciamo nemmeno lontanamente allusione alla realizzazione, che non vi è affatto concepita); e, come ordinariamente accade in simili casi, esse hanno la pessima tendenza di negare ciò che le oltrepassa, vale a dire proprio ciò che piú interessa per la metafisica pura.

L'acquisizione o, per meglio dire, il possesso di stati superiori, qual che essi siano, non è dunque che un risultato parziale, secondario, contingente; quantunque questo risultato possa apparire immenso se paragonato allo stato individuale umano (e soprattutto a quello corporeo, il solo di cui gli uomini ordinarî abbiano il

[1] Alludiamo dunque soltanto alle dottrine filosofiche dell'antichità e del medioevo, poiché i punti di vista della filosofia moderna sono la negazione stessa della metafisica; ciò può tanto dirsi per le concezioni a carattere « pseudo-metafisico » quanto per quelle che francamente dichiarano questa negazione. Naturalmente le nostre allusioni si riferiscono qui solamente alle dottrine conosciute nel mondo « profano » e non concernono le tradizioni esoteriche dell'Occidente, che, per lo meno quando hanno avuto un carattere veramente e pienamente « iniziatico » non potevano essere cosí limitate, ma dovevano invece rappresentare metafisicamente un tutto completo nel doppio rapporto della teoria e della realizzazione; queste tradizioni però sono state conosciute da una *élite* incomparabilmente meno estesa di quella dei paesi orientali.

possesso effettivo durante la loro esistenza terrestre), non è men vero che, in se stesso, è rigorosamente nulla se paragonato allo stato supremo, poiché il finito, anche se è divenuto indefinito, in virtú delle estensioni di cui è suscettibile, vale a dire in virtú degli sviluppi delle sue proprie possibilità, resta sempre nulla se paragonato all'Infinito. Un tale risultato non vale dunque, nella realtà assoluta, che a titolo preparatorio all'« Unione », vale a dire come mezzo, non come fine; è dunque perseverare nell'illusione volerlo considerare un fine, poiché tutti gli stati di cui si tratta, non escluso l'Essere, sono illusorî nel senso da noi definito fin dal principio. Altresí, negli stati in cui vi è ancora una distinzione, cioè in tutti i gradi dell'Esistenza, non escludendo quelli che non appartengono all'ordine individuale, l'universalizzazione dell'essere non potrebbe essere effettiva; ed anche l'unione all'Essere Universale, secondo come essa si compie nella condizione di *Prâjna* (o nello stato postumo che corrisponde a questa condizione), non è neanche l'« Unione » nel senso pieno della parola; se lo fosse, il ritorno ad un ciclo di manifestazione, anche nell'ordine informale, sarebbe impossibile. È ben vero che l'Essere è oltre qualsiasi distinzione, poiché la prima distinzione è quella dell'« essenza » e della « sostanza », o *Purusha* e *Prakriti*; tuttavia *Brahma*, in quanto *Îshwara* o l'Essere Universale, è detto *savishêsha*, vale a dire « che implica la distinzione », poiché ne è principio determinante immediato; solo lo stato incondizionato d'*Âtmâ*, oltre l'Essere, è *prapancha-upashama*, « senza traccia alcuna di sviluppo della manifestazione ». L'Essere è uno, o meglio è la stessa Unità metafisica; ma l'Unità rac-

chiude in sé la molteplicità, poiché la produce per il solo dispiegarsi delle sue possibilità; perciò, nell'Essere stesso, si può considerare una molteplicità d'aspetti, che ne sono altrettanti attributi o qualifiche, quantunque questi aspetti non vi siano affatto distinti in realtà, se non perché noi li concepiamo in tal modo; ma pure è necessario che essi vi siano compresi in qualche modo, perché ci sia possibile concepirveli. Si potrebbe dire anche che ogni aspetto si distingua dagli altri, in un certo rapporto, quantunque nessuno si distingua veramente dall'Essere, essendo tutti l'Essere stesso [1]; vi è dunque una specie di distinzione principiale, che non è una distinzione nel senso in cui questa parola si riferisce all'ordine della manifestazione, ma ne è la trasposizione analogica. Nella manifestazione, la distinzione implica una separazione; ma questa non è niente di positivo in realtà, poiché non è che un modo di limitazione [2]; l'Essere puro è invece oltre la « separatività ». Cosí, quello che è al grado dell'Essere puro è « non-distinto », considerando la distinzione (*vishêsha*) nel senso in cui la comportano gli stati manifestati; tuttavia, in un altro senso, si può ancora rilevare qualche cosa di « distinto » (*vishishta*): nell'Essere, tutti gli esseri (intendiamo le loro personalità) sono « uno » senza confondersi, e sono distinti senza sepa-

[1] Nella teologia cristiana, ciò può trovare riscontro nella concezione della Trinità: ogni persona divina è Dio, senza essere le altre persone. – Nella filosofia scolastica, si potrebbe dire la stessa cosa per i « trascendentali », di cui ognuno è coestensivo all'Essere.

[2] Negli stati individuali, la separazione è determinata dalla presenza della forma; negli stati non-individuali, deve essere determinata da un'altra condizione, poiché questi stati sono informali.

rarsi[1]. Di là dall'Essere non vi è piú distinzione possibile, anche se principiale, quantunque non si possa nemmeno asserire che vi sia confusione; siamo di là dalla molteplicità, ma anche di là dall'Unità; nell'assoluta trascendenza di questo stato supremo, non uno di questi termini può piú usarsi, neanche per trasposizioni analogiche, perciò è necessaria una parola di forma negativa, quella di « non-dualità », secondo quanto precedentemente abbiamo spiegato; la stessa parola « Unione » è indubbiamente imperfetta, poiché evoca l'idea di unità, ma tuttavia siamo obbligati ad usarla per tradure la parola *Yoga*, non avendone altre a nostra disposizione nelle lingue occidentali.

La Liberazione, con le facoltà ed i poteri che implica in qualche modo « per sovrappiú », e perché tutti gli stati, con tutte le loro possibilità, si trovano necessariamente compresi nell'assoluta totalizzazione dell'essere, ma che, lo ripetiamo, si debbono considerare come risultati accessorii ed anche « accidentali », non come costituenti una finalità propria, la « Liberazione », diciamo, può essere ottenuta dallo *Yogî* (o meglio da colui che diviene tale appunto perché l'ha ottenuta) con l'aiuto delle osservanze indicate nello *Yoga-Shâstra* di Patanjali. Essa può anche essere facilitata dalla pratica di certi riti[2], come pure di diversi modi par-

[1] Ciò spiega appunto la principale differenza fra la veduta di Râmânuja, che mantiene la distinzione principiale, e quella di Shankarâchârya, che la oltrepassa.

[2] Questi riti sono del tutto paragonabili a quelli che i Musulmani classificano col nome generale di *dhikr*; essi si fondano principalmente, come già l'abbiamo indicato, sulla scienza del ritmo e delle sue corrispondenze in tutti gli ordini. I riti chiamati *vrata* (voto)

ticolari di meditazione (*hârda-vidyâ* o *dahara-vidyâ*)[1]; ma s'intende naturalmente che tutti questi metodi sono solamente preparatorî, non veramente essenziali, poiché « l'uomo può acquistare la Conoscenza Divina anche senza osservare i riti prescritti (per ognuna delle diverse categorie umane, in conformità ai loro rispettivi caratteri, e specialmente per i diversi *âshrama* o periodi regolari della vita)[2]; si trovano infatti nel *Vêda* molti esempî di persone che hanno negletto i riti (lo stesso *Vêda* paragona questi riti ad un cavallo da sella che aiuta un uomo a raggiungere piú facilmente e piú rapidamente la sua mèta, che però sempre può raggiungere anche senza quest'aiuto) o che non hanno potuto compierli, e che tuttavia, in virtú della loro attenzione sempre concentrata e fissata sul Supremo *Brahma* (ciò che costituisce la sola preparazione realmente indispensabile), hanno acquistato la vera Conoscenza che Lo concerne (e che perciò è ugualmente chiamata Conoscenza « suprema ») »[3].

La Liberazione è dunque effettiva solo quando implica essenzialmente la perfetta Conoscenza di *Brahma*; inversamente, questa Conoscenza, per essere perfetta,

e *dwâra* (porta) rappresentano la stessa parte nella dottrina parzialmente eterodossa dei *Pâshupata*; sotto forme differenti, tutto ciò è in fondo identico o per lo meno equivalente allo *Hatha-Yoga*.

[1] *Chhândogya Upanishad*, 8° Prapâtaka.

[2] D'altronde, l'uomo che ha raggiunto un certo grado di realizzazione è chiamato *ativarnâshramî*, vale a dire di là dalle caste (*varna*) e dagli stadî dell'esistenza terrestre (*âshrama*); non una delle distinzioni ordinarie si riferiscono piú ad un tale essere, poiché ha effettivamente superato i limiti dell'individualità, anche se non è ancora pervenuto al risultato finale.

[3] *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 36 a 38.

suppone necessariamente la realizzazione di ciò che abbiamo chiamato l'« Identità Suprema ». Perciò, la Liberazione e la Conoscenza totale ed assoluta sono veramente una stessa ed unica cosa; se si dice che la Conoscenza è il mezzo della Liberazione, si deve aggiungere che il mezzo ed il fine sono qui inseparabili, poiché il frutto della Conoscenza è in se stesso, contrariamente a quello dell'azione[1]; del resto, a questo proposito, una distinzione del mezzo e del fine è un semplice modo di dire, indubbiamente inevitabile quando bisogna esprimere queste idee in linguaggio umano, sempre nella misura in cui sono esprimibili. Se dunque la Liberazione è considerata come una conseguenza della Conoscenza, è bene precisare che essa ne è una conseguenza rigorosamente immediata; Shankarâchârya dice nettamente: « Non vi è altro mezzo per ottenere la Liberazione completa e finale che la Conoscenza; solo questa infatti scioglie i vincoli delle passioni (e di tutte le altre contingenze a cui è sottomesso l'essere individuale); senza la Conoscenza, la Beatitudine (*Ânanda*) non può essere ottenuta. L'azione (*karma*, che questa parola sia intesa nel suo senso generale o riferita specialmente al compimento dei riti), non essendo opposta all'ignoranza (*avidyâ*)[2], non può allontanarla; ma la Conoscenza dissipa l'ignoranza come la luce le te-

[1] L'azione ed il suo frutto sono altresí ugualmente transitorî e « momentanei »; mentre la Conoscenza è permanente e definitiva, come il suo risultato, che non può essere distinto dalla Conoscenza stessa.

[2] Certuni vorrebbero tradurre *avidyâ* o *ajnâna* con « nescienza », non con « ignoranza »; confessiamo di non comprendere chiaramente la ragione di questa sottigliezza.

nebre. Allorché l'ignoranza che nasce dalle affezioni terrestri (e da altri vincoli analoghi) è allontanata (e quando con essa sono anche scomparse tutte le illusioni), il « Sé » (*Âtmâ*), per il suo proprio splendore, brilla lontano (attraverso tutti i gradi dell'esistenza) in modo indiviso (penetrando tutto ed illuminando la totalità dell'essere), come il Sole diffonde la sua luce quando la nuvola è fugata »[1].

Uno dei punti di maggior rilievo è il seguente: l'azione, qual che essa sia, non può affatto liberare dall'azione; in altre parole, essa non potrebbe portare dei risultati che dentro il suo proprio dominio, che è quello dell'individualità umana. Perciò non è per virtú dell'azione che si può superare l'individualità, considerata d'altronde qui nella sua estensione integrale, poiché non pretendiamo affatto che le conseguenze dell'azione si limitino alla sola modalità corporea; si può riferire, a questo riguardo, ciò che abbiamo detto precedentemente della vita, effettivamente inseparabile dall'azione. Da ciò risulta immediatamente che la « salvezza », al senso religioso inteso dagli Occidentali, essendo il frutto di certe azioni[2], non può essere assimilata alla Liberazione, ed è altrettanto necessario dichiararlo espressamente ed insistervi, che la confusione fra l'una e l'altra si verifica costantemente nelle interpretazioni degli orientalisti[3]. La « salvezza » è propriamente

[1] *Âtmâ-Bodha (Conoscenza del Sé).*

[2] L'usuale espressione « fare la propria salvezza » è dunque perfettamente esatta.

[3] L'Oltramare specialmente traduce *Moksha* con « salvezza » da un capo all'altro delle sue opere, senza neppure sospettare, non di-

il conseguimento del *Brahma-Loka*; preciseremo parimenti che per *Brahma-Loka* bisogna intendere qui esclusivamente la dimora di *Hiranyagarbha*, poiché gli aspetti piú elevati del « Non-Supremo » oltrepassano le possibilità individuali. Ciò s'accorda perfettamente con la concezione occidentale dell'« immortalità », che è appena un prolungamento indefinito della vita individuale, trasposta nell'ordine sottile, e che si estende fino al *pralaya*; abbiamo già spiegato che ciò è appena una tappa nel processo di *krama-mukti*; ancora la possibilità d'un ritorno ad uno stato di manifestazione (d'altronde sopra-individuale) non è definitivamente eliminata per l'essere che non ha oltrepassato questo grado. Per procedere piú oltre e per liberarsi interamente dalle condizioni di vita e di durata inerenti all'individualità, è aperta una sola via, quella della Conoscenza, sia « non-suprema » che conduce ad *Îshwara*[1], sia « suprema » che realizza immediatamente la Liberazione. In quest'ultimo caso, non vi è piú bisogno di considerare, alla morte, un passaggio attraverso diversi stati superiori, ma sempre transitorî e condizionati: « Il "Sé" (*Âtmâ*, poiché allora non può piú trattarsi di *jîvâtmâ*, essendo svanita ogni possibile distinzione e « separatività ») di colui che ha raggiunto

ciamo della differenza reale che qui abbiamo indicata, ma neanche della semplice possibilità d'una inesattezza in tale assimilazione.

[1] Vi è appena bisogno di dire che la teologia, anche se comportasse una realizzazione che la rendesse veramente efficace, invece di restare semplicemente teorica, come essa lo è infatti (purché tuttavia non si voglia considerare una tale realizzazione come costituita dagli « stati mistici », ciò che è solo parzialmente vero e sotto certi riguardi), sarebbe sempre integralmente compresa in questa Conoscenza « non-suprema ».

la perfezione della Conoscenza Divina (*Brahma-Vidyâ*), e che ha, per conseguenza, ottenuto la Liberazione finale, lasciando la sua forma corporea, ascende (senza traversare stati intermediarî) alla Luce Suprema (spirituale) che è *Brahma*, ed a Lui s'identifica in un modo conforme ed indiviso, come l'acqua pura, confondendosi col lago limpido (senza tuttavia affatto perdervisi), diviene in tutto ad esso conforme »[1].

[1] *Brahma-Sûtra*, 4° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 1 a 4.

XXIII

VIDÊHA-MUKTI E JÎVAN-MUKTI

La Liberazione, nell'ultimo caso di cui abbiamo parlato, è propriamente la liberazione fuori della forma corporea (*vidêha-mukti*), ottenuta, al momento della morte, in modo immediato, poiché la Conoscenza è già virtualmente perfetta prima della fine dell'esistenza terrestre; essa deve dunque distinguersi dalla liberazione differita e graduale (*krama-mukti*), ma anche da quella ottenuta dallo *Yogî* fin dalla vita attuale (*jîvan-mukti*), in virtú della Conoscenza, non piú soltanto virtuale e teorica, ma pienamente effettiva, vale a dire quella che veramente realizza l'« Identità Suprema ». Bisogna ben comprendere, infatti, che né il corpo e nemmeno le altre contingenze possono ostacolare la Liberazione; nulla può opporsi alla totalità assoluta, al cui confronto le cose particolari sono come se non fossero; in rapporto allo scopo supremo, l'equivalenza è perfetta fra tutti gli stati dell'esistenza, quindi fra l'uomo vivo e l'uomo morto (si debbono considerare queste due espressioni nel loro significato terrestre) non sussiste piú ormai distinzione alcuna. A questo proposito, scorgiamo ancora una essenziale differenza fra la Liberazione e la « salvezza »: quest'ultima, secondo le religio-

ni occidentali, non può essere effettivamente ottenuta e neanche assicurata (vale a dire ottenuta virtualmente) prima della morte; l'azione può sempre far perdere ciò che ha fatto raggiungere; e fra certe modalità di uno stesso stato individuale può esservi incompatibilità, per lo meno accidentalmente e sotto condizioni particolari [1], mentre non può ciò dirsi per gli stati sopra-individuali, né, a piú forte ragione, per lo stato incondizionato. Considerare le cose altrimenti è attribuire ad un modo speciale di manifestazione una importanza che non potrebbe avere e che l'intera manifestazione tanto meno ha; solamente la prodigiosa insufficienza delle concezioni occidentali relative alla costituzione dell'essere umano può permettere una simile illusione e giudicare sorprendente che la Liberazione possa anche effettuarsi durante la vita terrestre come in tutt'altro stato.

La Liberazione o l'Unione, che sono una stessa ed unica cosa, implica « per sovrappiú », già l'abbiamo detto, il possesso di tutti gli stati, poiché è la realizzazione perfetta (*sâdhana*) e la totalizzazione dell'essere; poco importa d'altronde se questi stati siano attualmente manifestati o non lo siano, poiché è soltanto come possibilità permanenti ed immutabili che essi debbono essere considerati metafisicamente. « Signore

[1] Questa restrizione è indispensabile, poiché, se vi fosse incompatibilità assoluta o essenziale, la totalizzazione dell'essere sarebbe resa impossibile, alcuna modalità potendo restare al di fuori della realizzazione finale. D'altronde, l'interpretazione la piú exoterica della « resurrezione dei morti » è sufficiente a dimostrare che, anche dal punto di vista teologico, non può esservi un'antinomia irriducibile fra la « salvezza » e l'« incorporazione ».

di molteplici stati per la semplice virtú della sua volontà, lo *Yogî* non ne occupa che uno, lasciando gli altri vuoti del soffio animatore (*prâna*), come altrettanti strumenti inutilizzati; egli può animare piú di una forma, come una sola lampada può alimentare piú di un lucignolo »[1]. « Lo *Yogî*, dice Aniruddha, è in connessione immediata con il principio primordiale dell'Universo, e, per conseguenza (secondariamente), con l'insieme tutto dello spazio, del tempo e delle cose », vale a dire con la manifestazione, e piú particolarmente con lo stato umano in tutte le sue modalità[2].

D'altronde, sarebbe un errore credere che la liberazione « al di fuori della forma » (*vidêha-mukti*) sia piú completa di quella « nella vita » (*jîvan-mukti*); se certi Occidentali hanno commesso quest'errore, è sempre per l'eccessiva importanza che attribuiscono allo stato corporeo; d'altronde, ciò che abbiamo detto ci dispensa d'insistervi ancora. Lo *Yogî* non può niente ottenere ulteriormente, poiché egli ha veramente rea-

[1] Commento di Bhavadêva-Mishra sui *Brahma-Sûtra*.

[2] Ecco un testo taoista dove sono espresse le stesse idee: « Colui (l'essere che ha raggiunto questo stato nel quale è unito alla totalità universale) non sarà affato dipendente; sarà invece perfettamente libero... Perciò si dice molto giustamente: l'essere sovrumano non ha piú individualità propria; l'uomo trascendente non ha piú azione propria; il Saggio non ha neanche piú un nome che gli sia proprio, poiché è uno col Tutto » (*Tchoang-tseu*, cap. I; trad. del P. Wieger, p. 211). Lo *Yogî* o lo *jîvan-mukta* infatti è libero dal nome e dalla forma (*nâmarûpa*), che sono gli elementi costitutivi e caratteristici dell'individualità; abbiamo già menzionato i testi delle *Upanishad* in cui è appunto espressamente affermato questo svanire del nome e della forma.

lizzato la « trasformazione » (vale a dire è passato oltre la forma), per lo meno in se stesso, se non esteriormente; gl'importa poco quindi che l'apparenza formale sussista nel mondo manifestato, quando, per lui, essa non può ormai esistere altrimenti che in modo illusorio. A vero dire, per gli altri soltanto le apparenze sussistono cosí, senza cambiamento esteriore in rapporto allo stato antecedente, non per lo *Yogî*, poiché ormai esse non possono piú limitarlo o condizionarlo, né lo turbano, né lo concernono piú di tutto il resto della manifestazione universale. « Poiché lo *Yogî* ha attraversato il mare delle passioni [1], è unito alla Tranquillità [2] e possiede nella sua pienezza il "Sé" (*Âtmâ*

[1] È il dominio delle « Acque inferiori » o delle possibilità formali; le passioni sono qui considerate per designare tutte le modificazioni contingenti che costituiscono la « corrente delle forme ».

[2] È la « Grande Pace » (*Es-Sakinah*) dell'esoterismo islamico, o la *Pax Profunda* della tradizione rosicruciana; la parola *Shekinah*, in ebraico, specifica la « presenza reale » della Divinità, o la « Luce della gloria » nella e per la quale, secondo la teologia cristiana, si opera la « visione beatifica » (cfr. la « gloria di Dio » nel testo già citato dell'*Apocalisse*; XXI, 23). – Ecco ancora un testo taoista che si riferisce allo stesso soggetto: « La pace nel vuoto è uno stato indefinibile e tuttavia raggiungibile. Non la si prende né la si dà. Un tempo si cercava di ottenerla. Ora si preferisce esercitare la bontà e l'equità, che non dànno lo stesso risultato » (*Lie-Tseu*, cap. I; trad. del P. Wieger, p. 77). Il « vuoto » di cui si tratta è il « quarto stato » della *Mândûkya Upanishad*, che infatti è indefinibile, poiché assolutamente incondizionato, e lo si può qualificare per attribuzioni negative. Le parole « un tempo » ed « ora » si riferiscono ai differenti periodi del ciclo dell'umanità terrestre: le condizioni dell'epoca attuale (che corrisponde al *Kali-Yuga*) sono tali che la grande maggioranza degli uomini si vincolano all'azione ed al sentimento, che non possono condurli di là dai limiti dell'individualità umana, e meno ancora allo stato supremo ed incondizionato.

incondizionato, al quale è identificato). Poiché ha rinunziato ai piaceri che nascono dagli oggetti esteriori perituri (e che in fondo altro non sono se non modificazioni esteriori ed accidentali dell'essere), e giacché gode la Beatitudine (*Ânanda*, che è il solo oggetto permanente ed imperituro, per nulla differente dal "Sé"), egli è calmo e sereno come la fiaccola sotto uno spegnitoio[1], nella pienezza della sua propria essenza (non piú distinta dal Supremo *Brahma*). Mentre egli sta ancora (apparentemente) nel corpo, non è affatto turbato dalle proprietà di esso, come il firmamento non è offuscato da ciò che trasmuta nel suo seno (poiché egli, in realtà, contiene in sé tutti gli stati, senza che sia da essi contenuto); egli è immutabile, « non-alterato » dalle contingenze, conoscendo ogni cosa (ed appunto perciò essendo ogni cosa, non « distintivamente », ma come totalità assoluta) »[2].

Dunque, evidentemente, non vi è né può esservi alcun grado spirituale che sia superiore a quello dello *Yogî*, che, considerato nella sua concentrazione in se stesso, è anche designato come il *Muni*, vale a dire il

[1] Da ciò è facile comprendere il vero senso della parola *Nirvâna*, a cui gli orientalisti hanno attribuito le piú false interpretazioni; questa parola, lungi dall'essere speciale al Buddhismo come spesso si crede, specifica letteralmente « estinzione del soffio o dell'agitazione », dunque è lo stato dell'essere non piú sottomesso a cambiamenti ed a modificazioni, definitivamente liberato dalla forma, come da tutti gli altri accidenti o vincoli dell'esistenza manifestata. *Nirvâna* è la condizione sopra-individuale (quella di *Prâjna*), e *Parinirvâna* è lo stato incondizionato; si usano anche, nello stesso senso, le parole *Nirvritti*, « estinzione del cambiamento o dell'azione », e *Parinirvritti*. – Nell'esoterismo islamico, le parole corrispondenti sono *fanâ*, « estinzione », e *fanâ el-fanâi*, letteralmente « estinzione dell'estinzione ».

[2] *Âtmâ-Bodha* di Shankarâchârya.

« Solitario »[1], non in senso volgare e letterale, ma come colui che realizza, nella pienezza del suo essere, la Solitudine perfetta, e che non lascia sussistere nell'Unità Suprema (o meglio nella « Non-Dualità ») alcuna distinzione dell'esteriore e dell'interiore e nemmeno una qualsiasi diversità extra-principiale. Per lui, l'illusione della « separatività » è definitivamente cessata, e con essa ogni confusione prodotta dall'ignoranza (*avidyâ*), che appunto genera e mantiene questa illusione[2], poiché « l'uomo, immaginandosi dapprima di essere l'« anima vivente » individuale (*jîvâtmâ*), è spaventato (al pensiero che vi sia un essere altro che lui), come una persona che scambiasse erroneamente[3] un pezzo di corda per un serpente; ma la sua paura svanisce con la certezza che, in realtà, egli non è quest'« anima vivente », ma *Âtmâ* stesso (nella Sua universalità incondizionata) »[4].

Shankarâchârya enumera tre attributi che in qualche modo corrispondono ad altrettante funzioni del *Sannyâsî* possessore della Conoscenza, che è appunto lo

[1] La radice della parola *Muni* sembra identica a quella greca μόνος, « solo », quantunque certuni la riavvicinino al termine *manana*, che specifica il pensiero riflessivo e concentrato, ma ciò è poco verosimile sia dal punto di vista della derivazione etimologica sia da quello del significato stesso (poiché *manana*, derivato da *manas*, non può riferirsi che al pensiero individuale).

[2] A quest'ordine appartiene specialmente la « falsa imputazione » (*adhyâsa*), che consiste nell'attribuire ad una cosa qualifiche che non le appartengono veramente.

[3] Un tale errore è chiamato *vivarta*: si tratta propriamente di una modificazione che non turba affatto l'essenza dell'essere al quale è attribuita; essa dunque pregiudica soltanto colui che, per effetto d'una illusione, la riferisce a quest'essere.

[4] *Âtmâ-Bodha* di Shankarâchârya.

Yogî stesso, se questa Conoscenza è pienamente effettiva[1]: questi tre attributi sono, in ordine ascendente, *bâlya*, *pânditya* e *mauna*[2]. La prima di queste parole specifica letteralmente uno stato paragonabile a quello d'un ragazzo (*bâla*)[3]; è uno stadio di « non-espansione », se cosí possiamo dire, dove tutte le potenze dell'essere sono concentrate in un sol punto, e realizzano con la loro unificazione una semplicità indifferenziata, apparentemente simile alla potenzialità embrionale[4]. È anche, in un senso alquanto differente, ma che completa il precedente (poiché vi è contemporaneamente riassorbimento e pienezza), il ritorno allo « stato primordiale » di cui parlano tutte le tradizioni, e sul quale insistono piú specialmente il Taoismo e l'esoterismo islamico; questo ritorno è effettivamente una tappa necessaria verso l'Unione, poiché soltanto da questo « stato primordiale » si possono superare i limiti del-

[1] Lo stato di *Sannyâsî* è propriamente l'unico dei quattro *âshrama* (i primi tre sono quelli di *Brahmachârî* o « studente della Scienza sacra », discepolo d'un *Guru*, di *Grihastha* o « padrone di casa », e di *Vanaprastha* o « anacoreta »); ma il nome di *Sannyâsî* è anche spesso attribuito, come qui ne è il caso, al *Sâdhu*, vale a dire a colui che ha compiuto la perfetta realizzazione (*sâdhana*), e che è *ativarnâshramî*, come l'abbiamo visto poc'anzi.

[2] Commento sui *Brahma-Sûtra*, 3° Adhyâya, 4° Pâda, sûtra 47 a 50.

[3] Cfr. queste parole del Vangelo: « Il Regno dei Cieli è per coloro che sono simili a questi ragazzi... Chiunque non avrà ricevuto il Regno di Dio come un piccolo fanciullo non entrerà punto in esso » (*S. Matteo*, XIX, 24; *S. Luca*, XVIII, 16 e 17).

[4] Questo stadio corrisponde al « Dragone nascosto » del simbolismo estremo-orientale. – Un altro simbolo frequentemente usato è quello della tartaruga che interamente si ritira nel suo guscio.

l'individualità umana, per poi elevarsi agli stati superiori[1].

Uno stadio ulteriore è rappresentato da *pânditya*, vale a dire dal « sapere », attributo che si riferisce ad una funzione d'insegnamento; colui che possiede la Conoscenza è qualificato affinché la comunichi agli altri, o, piú esattamente, per svegliare in essi delle possibilità corrispondenti, poiché la Conoscenza in se stessa è rigorosamente personale ed incomunicabile. Il *Pandita* ha dunque piú particolarmente il carattere di *Guru* o « Maestro spirituale »[2]; ma egli però può anche limitarsi ad avere la perfezione della Conoscenza teorica, perciò è necessario considerare, come grado ultimo ed ulteriore, *mauna* o lo stato del *Muni*, come l'unica condizione nella quale l'Unione può veramente realizzarsi. D'altronde, vi è un'altra parola, *Kaivalya*, che anche significa « isolamento »[3], e che contemporaneamente esprime le idee di « perfezione » e di « totalità »; questa parola è spesso usata quale equivalente di *Moksha*: *kêvala* designa lo stato assoluto ed incondizionato, quello dell'essere « liberato » (*mukta*).

[1] Ciò corrisponde allo « stato edenico » della tradizione giudaico-cristiana; perciò Dante colloca il Paradiso terrestre alla sommità della montagna del Purgatorio, vale a dire precisamente nel punto da cui l'essere lascia la Terra, o lo stato umano, per elevarsi ai Cieli (designati come il « Regno di Dio » nella precedente citazione del Vangelo).

[2] Il *Guru* corrisponde allo *Sheikh* delle scuole islamiche, anche chiamato *murabbul-murîdin*; il *Murîd* è il discepolo, vale a dire il *Brahmachârî* indú.

[3] L'« isolamento » è ancora il « vuoto » di cui si tratta nel testo taoista citato; questo « vuoto » è in realtà, d'altronde, l'assoluta pienezza.

Abbiamo considerato i tre aspetti di cui si tratta come caratterizzanti altrettanti stadî preparatorî all'Unione; ma, naturalmente, lo *Yogî*, pervenuto allo scopo supremo, li possiede a piú forte ragione, come possiede tutti gli stati, nella pienezza della sua essenza[1]. Questi tre attributi sono, d'altronde, impliciti in ciò che è chiamato *ashwarya*, vale a dire la partecipazione all'essenza d'*Îshwara*, poiché corrispondono rispettivamente alle tre *Shakti* della *Trimûrti*: se si nota che lo « stato primordiale » è caratterizzato fondamentalmente dall'« Armonia », si vedrà immediatamente che *bâlya* corrisponde a *Lakshmî*, mentre *pânditya* corrisponde a *Saraswatî* e *mauna* a *Pârvatî*[2]. Questo punto è di una particolare importanza per ben compren-

[1] È bene notare che questi tre attributi sono in qualche modo « prefigurati » rispettivamente, e nello stesso ordine, dai tre primi *âshrama*; il quarto *âshrama*, quello del *Sannyâsî* (nel suo piú ordinario significato), rassomiglia e riassume per cosí dire gli altri tre, come lo stato finale dello *Yogî* implica « eminentemente » tutti gli stati particolari, prima attraversati come altrettante tappe preliminari.

[2] *Lakshmî* è la *Shakti* di *Vishnu; Saraswatî* o *Vâch* è quella di *Brahmâ; Pârvatî* è quella di *Shiva. Pârvatî* è anche chiamata *Durgâ*, vale a dire « Quella che difficilmente si può avvicinare ». – È notevole che la corrispondenza di queste tre *Shakti* è perfino rintracciabile nelle tradizioni occidentali: perciò, nel simbolismo massonico, i « tre principali pilastri del Tempio » sono « Saggezza, Forza, Bellezza »; la Saggezza è *Saraswatî*, la Forza è *Pârvatî*, la Bellezza è *Lakshmî*. Parimenti Leibnitz, che aveva ricevuto qualche insegnamento esoterico (d'altronde abbastanza elementare) di provenienza rosicruciana, designa i tre principali attributi divini come « Saggezza, Potenza, Bontà », ciò che è esattamente la stessa cosa, poiché « Bellezza » e « Bontà » in fondo sono (come per i Greci e specialmente per Platone) due aspetti d'una idea unica, precisamente quella dell'« Armonia ».

dere quale significato hanno i « poteri » che appartengono al *jîvan-mukta*, a titolo di conseguenze secondarie della perfetta realizzazione metafisica.

D'altra parte, si può anche scorgere nella tradizione estremo-orientale una teoria che equivale esattamente a quella che abbiamo esposta: questa teoria è quella delle « quattro Felicità », le cui due prime sono la « Longevità », che, come già abbiamo visto, è insomma la perpetuità dell'esistenza individuale, e la « Posterità », che consiste nei prolungamenti indefiniti dell'individuo in tutte le sue modalità. Queste due « Felicità » non concernono dunque che l'estensione dell'individualità e si riassumono nella restaurazione dello « stato primordiale », che ne implica il pieno compimento; le due seguenti, che si riferiscono, al contrario, agli stati superiori ed extra-individuali dell'essere[1], sono il « Grande Sapere » e la « Perfetta Solitudine », vale a dire *pânditya* e *mauna*. Finalmente, queste « quattro Felicità » ottengono la loro pienezza nella « quinta », che le contiene tutte in principio e le unisce sinteticamente nella loro essenza unica ed indivisibile; questa « quinta Felicità » non ha affatto un nome (come il « quarto stato » della *Mândûkya Upanishad*), poiché è inesprimibile, né può essere oggetto di alcuna conoscenza distintiva; ma è facile comprendere che ciò di cui si tratta è in fondo l'Unione stessa o l'« Identità Suprema », ottenuta nella e per la realizzazione completa e totale di ciò che altre tradizioni chiamano

[1] Perciò, mentre le due prime « Felicità » appartengono al Confucianesimo, le altre rilevano del Taoismo.

l'« Uomo Universale », poiché lo *Yogî*, nel vero senso della parola, o l'« uomo trascendente » (*tchen-jen*) del Taoismo, è appunto identico all'« Uomo Universale »[2].

[1] Quest'identità è ugualmente affermata nelle teorie dell'esoterismo islamico sulla « manifestazione del Profeta ».

XXIV

LO STATO SPIRITUALE DELLO YOGÎ: L'« IDENTITÀ SUPREMA »

Riprendendo in esame lo stato dello *Yogî*, che, in virtú della Conoscenza, è « liberato nella vita » (*jîvan-mukta*) ed ha realizzato l'« Identità Suprema », citeremo ancora Shankarâchârya [1], in merito appunto allo stato dello *Yogî* ed alle possibilità le piú alte che l'essere può raggiungere; queste citazioni serviranno contemporaneamente di conclusione al presente studio.

« Lo *Yogî*, il cui intelletto è perfetto, contempla tutte le cose come contenute in se stesso (nel suo proprio "Sé", senza distinzione alcuna di esteriore ed interiore), e cosí, per l'occhio della Conoscenza (*Jnâna-chakshus*, espressione che potrebbe essere resa abbastanza esattamente con « intuizione intellettuale »), egli percepisce (o meglio concepisce, non razionalmente o discorsivamente, ma per coscienza diretta ed « assentimento » immediato) che ogni cosa è *Âtmâ*.

[1] *Âtmâ-Bodha*. – Riunendo differenti passaggi di questo trattato, non ci atterremo, in questi estratti, all'ordine rigoroso del testo; d'altronde, in generale, il seguito logico delle idee non può essere esattamente identico in un testo sanscrito ed in una traduzione in lingua occidentale, appunto per le differenze che esistono fra certi « modi di pensare », e sulle quali già spesse volte abbiamo insistito.

« Egli conosce che tutte le cose contingenti (le forme e le altre modalità della manifestazone) non sono altro che *Âtmâ* (nel loro principio), e che al di fuori di *Âtmâ* nulla vi è, « poiché le cose differiscono semplicemente (secondo il *Vêda*) in designazione, accidente e nome, come gli utensili terrestri ricevono diversi nomi, quantunque siano soltanto forme differenti di terra » [1]; cosí egli percepisce (o concepisce, nello stesso senso che piú sopra abbiamo specificato) che è lui stesso tutte le cose (poiché non vi è cosa alcuna che sia un essere altro che lui od il suo proprio « Sé ») [2].

« Quando gli accidenti (formali ed altri, che comprendono tanto la manifestazione sottile quanto quella grossolana) sono soppressi (poiché esistono solamente in modo illusorio ed in verità non sono nulla dinnanzi al Principio), il *Muni* (qui sinonimo di *Yogî*) entra, con tutti gli esseri (in quanto essi non sono piú distinti da lui) nell'Essenza che tutto penetra (e che è *Âtmâ*) [3].

[1] Vedi *Chhândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 1° Khanda, shruti 4 a 6.

[2] Notiamo a proposito che Aristotele, nel Περί Ψυχῆς, espressamente dichiara che « l'anima è tutto ciò che essa conosce »; troviamo in questa asserzione un avvicinamento abbastanza netto fra la dottrina aristotelica e quelle orientali, malgrado le riserve che sempre s'impongono per la differenza dei punti di vista; ma questa affermazione, per Aristotele e per i suoi continuatori, è restata puramente teorica. Si deve dunque ammettere che le conseguenze di quest'idea di una tale identificazione per la Conoscenza, nella realizzazione metafisica, sono restate del tutto insospettate dagli Occidentali, escludendo certe scuole propriamente iniziatiche, che non hanno comune misura con ciò che abitualmente è chiamato « filosofia ».

[3] « Il Principio è sopra ogni cosa, è a tutto comune, tutto contiene e tutto penetra; l'Infinità è il suo attributo, il solo col quale

« Egli è senza qualità (distinte), senza azione[1]; imperituro (*akshara*, non soggetto alla dissoluzione, che pregiudica la sola molteplicità), senza volizione (riferita ad un atto definito od a circostanze determinate), tutto Beatitudine, immutabile, senza forma, eternamente libero e puro (poiché non può essere turbato in qualsiasi modo da un altro che lui stesso; quest'altro infatti non esiste, o per lo meno la sua esistenza è illusoria, mentre lo *Yogî* è nella realtà assoluta).

« Egli è come l'Etere (*Âkâsha*), diffuso dappertutto (senza differenziazione), e che simultaneamente penetra l'interno e l'esterno delle cose[2]; è incorruttibile, imperituro; egli è sempre lo stesso in tutte le cose (non una modificazione potendo turbare la sua identità), puro, impassibile, inalterabile (nella sua immutabilità essenziale).

« Egli è (secondo le parole stesse del *Vêda*) « il Supremo *Brahma*, che è eterno, puro, libero, solo (nella Sua perfezione assoluta), incessantemente pieno di Beatitudine, senza dualità, Principio (incondizionato) di ogni esistenza, conoscente (senza che questa Conoscenza implichi una qualsiasi distinzione fra soggetto ed oggetto, ciò che sarebbe contrario alla « non-dualità »), e senza fine ».

« Egli è *Brahma*, dopo il cui possesso niente può essere ancora posseduto; dopo la cui Beatitudine non vi è punto altra felicità che possa desiderarsi; dopo la

si possa specificarlo, poiché non ha un nome che gli sia proprio » (*Tchoang-tseu*, cap. XXV; trad. del P. Wieger, p. 437).

[1] Cfr. il « non-agire » della tradizione estremo-orientale.

[2] L'ubiquità è qui il simbolo dell'onnipresenza, nel senso già attribuito alla parola.

cui Conoscenza non vi è un'altra conoscenza che possa essere ottenuta.

« Egli è *Brahma*, che, visto (dall'occhio della Conoscenza), nessun altro oggetto può piú essere contemplato; poiché, quando si è identificati a Lui, non è piú possibile subire alcuna modificazione (come nascita o morte); e, quando Lo si è percepito (ma tuttavia non come oggetto percepibile da una qualunque facoltà), niente piú vi è da percepire (poiché ogni conoscenza distintiva è allora superata e come svanita).

« Egli è *Brahma*, dappertutto ed in tutto diffuso (poiché nulla vi è al di fuori di Lui, tutto essendo necessariamente contenuto nella Sua Infinità)[1]: nello spazio intermediario, in ciò che è sopra ed in ciò che è sotto (vale a dire nell'insieme dei tre mondi); il vero, pieno di Beatitudine, senza dualità, indivisibile, eterno.

« Egli è *Brahma*, affermato nel *Vêdânta* come assolutamente distinto da ciò che penetra (che, invece, non è affatto distinto da Lui, o per lo meno se ne distingue solamente in modo illusorio)[2], incessantemente pieno di Beatitudine, senza dualità.

« Egli è *Brahma*, « da cui (secondo il *Vêda*) è prodotta la vita (*jîva*), il senso interno (*manas*), le facoltà di sensazione e d'azione (*jnânêndriya* e *karmêndriya*), e gli elementi (*tanmâtra* e *bhûta*) che compongono il

[1] Ricorderemo ancora questo testo taoista che già abbiamo citato piú ampiamente: « Non domandate se il Principio è in questo od in quello; Esso è in tutti gli esseri »... (*Tchoang-tseu*, cap. XXII; trad. del P. Wieger, p. 395).

[2] Ricordiamo che questa irreciprocità nella relazione di *Brahma* e del Mondo implica espressamente la condanna tanto del « panteismo » come di qualunque forma d'« immanentismo ».

mondo manifestato (sia nell'ordine sottile che in quello grossolano) ».

« Egli è *Brahma*, in cui tutte le cose sono unite (di là da ogni distinzione, anche principiale), da cui tutti gli atti dipendono (quantunque Egli stesso sia senza azione); perciò è diffuso in tutto (senza divisione, dispersione, o differenziazione di qualsiasi specie).

« Egli è *Brahma*, senza grandezza o dimensioni (incondizionato), senza estensione (poiché indivisibile e senza parti), senza origine (essendo eterno), incorruttibile, senza forma, senza qualità (determinate), senza assegnazione o carattere qualunque.

« Egli è *Brahma*, da cui tutte le cose sono illuminate (partecipando alla Sua essenza secondo i loro gradi di realtà), la cui Luce fa brillare il sole e gli altri corpi luminosi, ma che non è punto reso manifesto dalla loro luce [1].

« Egli penetra lui stesso la sua propria essenza eterna (non differente dal Supremo *Brahma*), e (simultaneamente) contempla il Mondo intero (manifestato e non-manifestato), come essendo (anche) *Brahma*, parimenti che il fuoco penetra intimamente una palla di ferro incandescente e (contemporaneamente) si mostra esteriormente (manifestandosi ai sensi in luce e calore).

« *Brahma* non è affatto simile al Mondo [2], e niente vi è al di fuori di *Brahma* (poiché, se vi fosse alcun-

[1] Secondo un testo già precedentemente citato, Egli è « Ciò per cui tutto è manifestato, ma che non è manifestato da nulla » (*Kêna Upanishad*, 1° Khanda, shruti 5 a 9).

[2] L'esclusione di ogni concezione panteista è qui reiterata; in presenza di affermazioni tanto nette, non riusciamo a spiegarci certi errori d'interpretazione cosí in voga in Occidente.

ché al di fuori di Lui, Egli non potrebbe essere infinito); ciò che sembra esistere al di fuori di Lui non può punto avere (una tale) esistenza, purché non la si voglia intendere in modo illusorio, come l'appparenza dell'acqua (miraggio) nel deserto (*marû*)[1].

« Di tutto quello che è visto, udito (percepito o concepito da una qualunque facoltà), niente ha (veramente) esistenza se è al di fuori di *Brahma*; in virtú della Conoscenza (principiale e suprema), *Brahma* è contemplato come solo vero, pieno di Beatitudine, senza dualità.

« L'occhio della Conoscenza contempla il vero *Brahma*, pieno di Beatitudine, tutto penetrante; ma l'occhio dell'ignoranza non Lo scopre punto, non Lo scorge affatto, come il cieco non vede la luce sensibile.

« Il "Sé", essendo illuminato dalla meditazione (quando una conoscenza teorica, dunque ancora indiretta, lo fa apparire come se ricevesse la Luce da una sorgente altra che se stesso, ciò che è ancora una distinzione illusoria), e poi, essendo infiammato dal fuoco della Conoscenza (realizzando la sua identità essenziale con la Luce Suprema), è finalmente liberato da tutti gli accidenti (o modificazioni contingenti), e brilla nel suo proprio splendore come l'oro quando è purificato brilla nel fuoco[2].

[1] Questa parola *marû*, derivata dalla radice *mri*, « morire », specifica regioni sterili, interamente sprovviste d'acqua, e piú precisamente un deserto sabbioso, il cui aspetto uniforme può considerarsi come un « appoggio » di meditazione per evocare l'idea dell'indifferenziazione principiale.

[2] Si è visto che l'oro stesso è considerato come di natura luminosa.

« Quando il Sole della Conoscenza spirituale sorge nel cielo del cuore (vale a dire al centro dell'essere, designato come *Brahma-pura*), esso scaccia le tenebre (dell'ignoranza che vela l'unica realtà assoluta), penetra tutto, tutto avvolge e tutto illumina.

« Colui che ha compiuto il pellegrinaggio del suo proprio "Sé", un pellegrinaggio che non concerne la situazione, il luogo od il tempo (né alcun'altra circostanza o condizione particolare)[1], che è dovunque[2] (e sempre, nell'immutabilità dell'« eterno presente »), nel quale non si sente né il calore, né il freddo (e nemmeno le altre impressioni sensibili od anche mentali), e che procura una felicità permanente ed una liberazione definitiva da ogni turbamento (o da ogni modificazione); colui è senza azione, tutto conosce (in *Brahma*), e realizza l'Eterna Beatitudine ».

[1] « Ogni distinzione di tempo o di luogo è illusoria; la concezione di tutti i possibili (compresi sinteticamente nella Possibilità Universale, assoluta e totale) si compie senza movimenti e fuori del tempo » (*Lie-tseu*, cap. III; trad. del P. Wieger, pag. 107).

[2] Parimenti, nelle tradizioni esoteriche occidentali, è detto che i veri Rosa-Croce si riunivano « nel Tempio dello Spirito Santo, che è dappertutto ». – Questi Rosa-Croce non hanno, s'intende, nessuna comunanza con le multiple organizzazioni moderne che hanno assunto questo nome; si dice che, dopo la Guerra dei Trent'Anni, essi lasciarono l'Europa e si ritirarono in Asia.

INDICE DEI TERMINI SANSCRITI

Non siamo obbligati, pei termini sanscriti, a seguire le complicate trascrizioni, piú o meno arbitrarie, immaginate dagli orientalisti; abbiamo adottato un'ortografia corrispondente alla pronunzia nella misura permessa dall'alfabeto latino, il cui esiguo numero di caratteri ci impone d'altronde di rappresentare nello stesso modo parecchie lettere distinte. Inoltre, nell'indice sottostante, abbiamo soltanto ordinate le parole, cosí come le abbiamo trascritte, nell'ordine dell'alfabeto latino, che è naturalmente molto differente da quello dell'alfabeto sanscrito, ripromettendoci cosí di evitare, a quelli che non conoscono quest'ultimo, *difficoltà del tutto inutili*.

RENÉ GUÉNON - L'UOMO E IL SUO DIVENIRE SECONDO IL VÊDÂNTA